LIBRARY OF PRINCETON
JUL - 9 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistabiblica2410soci

[Rec. 102-103 Oversize]

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 12 1963
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA BIBLICA

UN VIAJE AL ORIENTE BIBLICO
EUCARISTIA EN LOS ORIGENES
LA SALVACION EN I PEDRO
LA INFANCIA DE MATEO I - II
LA LEY DE LA LIBERTAD
JUAN 8, 46-53
LA MUJER ENCORVADA (Lc 13, 10-17)
SAGRADA ESCRITURA Y SAN JERONIMO

Nº 104
ABRIL - JUNIO
1962
Año 24

REVISTA BIBLICA

Fundada por Mons. Dr. Juan Straubinger

En colaboración con la S. A. P. S. E.
(Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura)

●

Director y Secretario de Redacción:

P. LUIS FERNANDO RIVERA, S.V.D.

Colegio Apostólico San Francisco Javier
Rafael Calzada, F.N.G.R. (Prov. Buenos Aires)

ADMINISTRACION: Mansilla 3865, Buenos Aires
(Suscripciones, reclamos, pagos adelantados, suspensiones, cambios, etc.)

Ejemplares perdidos a causa de cambio de domicilio no comunicado no serán restituidos.

Suscripciones que no se anulen antes de su vencimiento (fin de año) se consideran renovadas.

SUSCRIPCION ANUAL: ARGENTINA m$n. 160.—
OTROS PAISES: DOS DOLARES NORTEAMERICANOS (u$s 2.—)
(Cheques solamente a la orden de EDITORIAL GUADALUPE).

REPRESENTANTES DE LA REVISTA BIBLICA

COLOMBIA: Herder, Editorial y Librería, Calle 12, Nº 6 - 83/Of. 204 BOGOTA (Colombia).

CHILE: R. P. Rodolfo Simons SVD, Cas. 9194, SANTIAGO (Chile).

PERU: Ing. A. M. Montalván Garcés, Apartado 4357, Lima (Perú).

VENEZUELA: Sr. Federico Wulff, Torre Sur Piso 16, Oficina de Habilitaduría, CARACAS (Venezuela).

Los representantes arriba indicados están autorizados para cobrar el importe de la suscripción. Se ruega a los suscriptores quieran enviarles sus pagos SIN PREAVISO, AL COMIENZO DEL AÑO

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 714 937 (Con las debidas licencias)

Contribuya al Apostolado del Evangelio suscribiéndose y buscando otros que se suscriban a esta Revista única en su género en Sudamérica

EXPERIENCIAS DE UN VIAJE AL ORIENTE BIBLICO

Las notas que siguen fueron recogidas en un viaje reciente (agosto-octubre de 1961) a varios países del área bíblica, tras una invitación del Instituto de Intercambio Cultural Argentino-Israelí a participar en el Tercer Congreso Internacional de Estudios Judaicos (Jerusalén). La presente memoria se va a circunscribir especialmente a las últimas noticias de orden arqueológico.

ISRAEL.

Para los cristianos, la novedad arqueológica más sensacional proviene de Nazaret, donde el P. Bellarmino Bagatti O. F.M. descubrió (1960-1961) *debajo* de la iglesia bizantina dedicada a la Anunciación, vestigios claros de un santuario que se remonta a los primeros siglos del cristianismo. El hallazgo más notable lo constituyen los numerosos "graffiti" que contienen invocaciones a Jesús, diversos símbolos, o las palabras XE MAPIA (Jáire María), constando por este último "graffito" la antigüedad del culto a María. Sobre las implicaciones históricas y religiosas de las excavaciones de Nazaret, reservo un artículo aparte.

En el suelo israelí la actividad arqueológica es incesante. Se excava simultáneamente en muchos puntos del país. En el verano de 1961 se trabajó —además de Nazaret— en Cesarea, Akko, Ramat Rahel, Bêt-Shan, Yaffo, desierto de Judá (en la primavera), además de otras exploraciones menores. En Cesarea excavaron los israelíes (dentro de los muros de los Cruzados) y una misión de la Universidad de Milán (en el teatro romano, junto a Sedot Yam). Dos hallazgos importantes acaban de hacerse en el teatro susodicho: una estatua de la diosa-madre Artemis (Diana), casi idéntica a las provenientes de Efeso y que simbolizan la fecundidad; en segundo lugar, una inscripción dedicatoria de Poncio Pilato, sólo fragmentaria por desgracia, y en un contexto difícil de definir. La prensa exageró el alcance de esta inscripción tan breve, como si hasta ahora no hubiéramos estado seguros de la existencia de dicho gobernador romano. . .

La Srta. María Teresa Fortuna, de la misión italiana de Cesarea, excavó a principios de agosto en Akko (San Juan de Acre) al N. de Haifa, descubriendo una gran necrópolis romana: unas 70 tumbas, con unos 67 vasos o ánforas de vidrio. Los esqueletos, estudiados por un antropólogo, ofrecen datos interesantísimos, que no puedo pasar a señalar, ya que corresponde a la excavadora la primera publicación, a la que, por otra parte, debo los datos orales.

Siempre en territorio israelí, la misión arqueológica principal estuvo en Ramat Rahel bajo la dirección de Y. Aharoni y patrocinada por la Universidad Hebrea de Jerusalén y la Universidad de Roma. Ramat Rahel (= Altura de Raquel) es una colina panorámica sita a 4 km. al S. de Jerusalén, exactamente a mitad de camino entre esta ciudad y Belén, a la que, sin embargo, no se puede llegar desde Israel. En excavaciones anteriores se había despejado parte del gran muro "doble", de tipo "casamata", el patio central en una gran extensión, y otras construcciones de la época de los

últimos reyes de Judá (siglos VIII - VII a. C.); restos de una terma romana; mosaico y otros elementos de una iglesia bizantina (tal vez la antigua "Kathisma" o "Descanso" de la Virgen en su viaje a Belén). En 1961 se trabajó en la zona SE. y E., descubriéndose varios muros, mucha cerámica de la época israelita y en menor cantidad de la época romana y bizantina. El hallazgo tal vez más importante en la última campaña fue el de la impresión de un sello que menciona al rey Joaquín, exhumado en un nivel israelita por el autor de estas líneas, quien excavara en el sitio durante dos semanas. Dicho sello permite datar la destrucción de la fortaleza en la época de Nabucodonosor (campaña de 597, cuando reinaba Joaquín, o en la del 586). La memoria de esta expedición de 1961 será publicada por G. Garbini y A. Sciasca, quienes actuaron en Ramat Rahel en representación de la Universidad de Roma. Cf. su libro, *Il Colle di Rachele* (Roma 1961), sobre las excavaciones de 1960.

J. Kaplan ha continuado el verano pasado (agosto-setiembre) sus excavaciones en varios puntos de Tel-Aviv, especialmente en la colina de Yaffo (Joppe de Actos 9: 36 etc.). En toda esta zona se han identificado vestigios de todas las épocas, especialmente Calcolítica (v. gr. osarios en forma de casa) y Cananea, como se puede apreciar visitando el importante museo arqueológico de Tel-Aviv-Yaffo, modelo en su género. Cuando visité las excavaciones del "tell' de Yaffo (31 de agosto) aún no se había llegado al nivel israelita, lo que seguramente se habrá logrado después, pues en las trincheras practicadas en años anteriores salió a luz toda una fortaleza cananea de la época del Bronce. Sobre las culturas antiguas de la región del Tel-Aviv véase J. Kaplan, La Arqueología y la Historia de Tel-Aviv-Yaffo, en hebreo, y las informaciones del periódico "Israel Exploration Journal".

Jean Perrot, arqueólogo francés que trabaja en Israel por cuenta del "Centre National de la Recherche Scientifique", ha concluído una etapa provechosa de sus investigaciones sobre el Calcolítico de Palestina (Berseba, Azor, zona de Bêt-Gubrin), caracterizado en el sur por el sistema de viviendas subterráneas y doquiera por una civilización muy adelantada (cf. los márfiles de Berseba, etc) y por el empleo de osarios que imitan la forma de casas, como el ya célebre de Hadera (hoy en el "Museo Arqueológico de Palestina", en Jerusalén jordana). También en la zona de Tel-Aviv fueron encontrados algunos. Los más importantes proceden de Azor (sobre el camino Tel-Aviv-Ramleh), donde excavara J. Perrot en años anteriores, y cuyos resultados aparecerán en breve en la revista arqueológica israelí "Atiquot", volumen III.

Relacionados con el Calcolítico de Palestina están tal vez los célebres bronces y marfiles descubiertos en marzo de 1961 en Nahal Mishmar, al O. del Mar Muerto, por la Srta. argentina Rut Petchersky, en la expedición de P. Bar-Adon. Los marfiles son calcolíticos (4° milenio a. C.), pues algunos idénticos fueron identificados en Berseba (estrato calcolítico). El problema surge respecto a los extraños objetos de bronce, aros, armas, etc., adornados con motivos simbólicos (árboles, por ejemplo, o ciervos, cuernos, etc.). El excavador, y tras él la mayoría de los arqueólogos israelíes, sostienen que son calcolíticos. Lo extraño es que no tienen paralelo alguno en el área palestina. La primera impresión que se recoge al observar esos objetos (actualmente en el museo arqueológico de Jerusalén, Israel) es de que se trata de una técnica romana. Los motivos, sin embargo, no son romanos. Jean Perrot (comunicación oral) niega que sean calcolíticos, preguntándose si no

son escitas (del Asia Menor, s. VIII - VII) o si no tienen alguna conexión con los bronces del Luristán (Persia), de fines del 2° milenio (Bronce Reciente y Hierro I). En el "Museo de Arte y de Historia" de Ginebra se conserva, en la magnífica colección de bronces de Luristán, un "Freno" de caballo (Bronce Reciente), notable por sus afinidades con algunos objetos del Desierto de Judá. Al estudiar los bronces en cuestión, el autor de estas líneas pensaba más bien en los paralelos con los tesoros de Alaca Hüyük (unos 150 kil. al E. de Ankara, Turquía actual), datados de c. 2400 - 2200 a. C. Al visitar el museo hitita de Ankara (16 de setiembre de 1961), pude comprobar de cerca aquella primera impresión. Hay motivos sumamente parecidos, como la paloma (¿águila?), cabezas de ciervo, mazas, adornos en forma de bulbos y de ramas de árboles, cuernos, etc. Varios de estos motivos se repiten en las excavaciones recientes de Horoztepe (NE. de Ankara), un sitio paralelo a Alaca Hüyük (cf. Anatolian Studies 8 [1958] 26; Belleten 21 [1957] 211-19), y alguno que otro recuerda a Altintepe (Anatolia NE.), que pertenece a la civilización de Urartu (siglo VIII a. C.), cuyos bronces también son importantes para nuestro problema. He podido comprobar además, en el "Cyprus Museum" de Nicosía (Chipre) algunos motivos ornamentales (paloma, ciervo, etc.) sumamente útiles por su semejanza con los tesoros de Alaca Hüyük y del Desierto de Judá (cf. algunas ilustraciones en "A Guide to the Cyprus Museum" [Nicosía 1953], lám. III, 9 IV, 1. 3 V, 1 VI, 4. 5 etc.). Datan en general del Bronce Antiguo II (c. 2300 - 2200) y III (c. 2200 - 2100). Como se observa, aquel hallazgo insospechado en una cueva del sur de Palestina levanta una serie de problemas, pero servirá al propio tiempo para conocer las relaciones culturales o comerciales de Palestina en épocas muy antiguas.

Para terminar esta ya larga crónica sobre Israel, digamos que el turista o el estudioso encuentra una multitud de pequeños museos de antigüedades, cuales existen ahora en Berseba, Megiddo, Hazor, Tell Qasileh, etc., sin contar los mayores de Jerusalén y Tel-Aviv-Yaffo. Está actualmente en vías de realización el proyecto de construir en Jerusalén (a mitad de camino entre la ciudad y la Universidad Hebrea) una "Ciudad de Museos", que va a cobijar lo mejor de la arqueología de Israel.

JORDANIA.

Las excavaciones más importantes llevadas a cabo en 1961 en el Reino Hashemita de Jordania fueron las de Jerusalén, Siquem, Gabaon, T. el-Gassûl. Debido a que esta vez mi estadía en Jordania fue muy breve (5 - 8 de setiembre) no pude visitar sino las excavaciones de Jerusalén. Los Padres Blancos siguen sus trabajos en la piscina probática de Bethesda, sobre todo en la parte de la iglesia bizantina y más al E. de la piscina (en el patio actual), donde se despejaron algunas tumbas, que parecen ser cananeas. La Escuela Arqueológica Inglesa ("British School of Archaeology in Jerusalem) ha iniciado en 1961 una serie de cinco campañas de excavaciones en el Ofel, el declive SE. de la ciudad yebusea. Es la primera vez que se excava sistemáticamente esa zona. Convenía hacerlo cuanto antes, pues existe un proyecto edilicio de la Municipalidad de Jerusalén (Jordania) que hará imposible en el futuro toda exploración del lugar. Los resultados de la primera campaña fueron desconcertantes para el mundo de los arqueólogos y biblistas, pues se ha comprobado que el famoso "muro cananeo", visible hasta ahora sólo en sus líneas superiores, no es tal, sino "helenístico", por tanto muy posterior (fines del 1er. milenio a. C.). El verdadero muro cananeo está mucho

más abajo y por lo mismo más hacia afuera. Por lo visto, la ciudad cananea era más amplia de lo que se creía, e incluía dentro de sus muros (¡cómo debía ser normal!) la entrada al "sinnor" o acueducto que comunica con la fuente del Cedrón. Más no me es permitido decir, antes que la Sta. Kathleen KENYON, directora de las excavaciones, publique la memoria completa, probablemente en el último fascículo del "Palestine Exploration Quarterly" de 1961.

LIBANO.

Señalo solamente que en Byblos prosiguen las excavaciones francesas dirigidas por M. DUNAND. El 8 de setiembre se habían desenterrado ya cinco sarcófagos monumentales, en la misma área (al O. de las columnas romanas) donde apareciera el célebre sarcófago de Ahiram; los actuales, sin embargo, no contienen ninguna inscripción.

CHIPRE.

Este país, poco visitado y bastante desconocido por los biblistas, encierra tesoros arqueológicos insospechados. La isla sirvió otrora de puente entre el Egeo (Creta, Micenas, Cícladas) y la costa mediterránea de Siria-Palestina, especialmente en la época del Bronce (milenios 3º y 2º antes de Cristo). En la misma Palestina es corriente durante el Bronce Reciente (fines del 2º milenio) una cerámica chipriota (la "White Slip Ware"), si bien se discute sobre su origen último (cf. J. L. BENSON, *The White Slip Sequence at Bamboula,* Kourion: Palestoine Exploration Quarterly 93 [1961] 61-69). El sitio arqueológico más importante de la isla es Enkomi (hoy se prefiere la grafía Engomi), a unos 8 km. al NO. de Famagusta. Pna expedición del British Museum había descubierto en 1896 el más rico cementerio de Chipre. En 1934 volvía sobre el lugar el Prof. Cl. Schaeffer, el excavador renombrado de Ras Shamra (Ugarit) en la costa siria, quien iniciara entonces una serie de exploraciones en Enkomi (en nombre de la "Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" de París) con la intención de completar los resultados de Ras Shamra (que está enfrente de Enkomi). Excavó en 1934, 1946-8, 1949-55 (juntamente con P. DIKAIOS, del Departamento de Antigüedades de Chipre), 1957 y siguientes. Los nuevos hallazgos, sobre todo cerámicos, ponen siempre mejor en evidencia los contactos culturales entre Chipre y Siria y tal vez más entre Chipre y Micenas. En realidad, la influencia micénica llegó al litoral siro-palestino a través de Chipre, mucho más que por la costa anatolia, ocupaca al SO. por poblaciones hostiles a los micenios (cf. J. MELLAART, Anatolian Studies 4 [1954] 177 ss 5 [1955] 80-83).

Un sitio que corresponde a la época del Nuevo Testamento, visitado el 10 de setiembre, es Salamina (hoy Salamis) puerto de la costa oriental de Chipre (6 km. al N. de Famagusta), adonde arribara San PABLO en su primer viaje apostólico (Actos 13: 4-13). Las únicas excavaciones en curso en Salamina son las del teatro romano, sito a unos 300 mts. de la costa, y algo separado del gran gimnasio.

El museo arqueológico de Nicosia guarda una colección única de cerámica, muy bien repartida por épocas; el visitante puede disponer, además, de un libro-guía de unas 200 páginas y más de 150 ilustraciones de objetos del museo.

TURQUIA.

Anatolia es un campo muy fértil para la arqueología, con sus 8 ó 9 mil años de civilización. Fuera de los lugares arqueológicos ya clásicos, cuales son Troya, Bogazköy, Tarso, Kültepe, Alalah, Karkemis, Alaca Hüyük, Mersin, y de las ciudades greco-romanas de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Xanthos, etc., las excavaciones que más dieron que hablar en el último lustro, más o menos, fueron las de *Gordion*, capital de los frigios (expedición norteamericana, cuyas memorias son publicadas en el "American Journal of Archaeology"), la de *Sardis*, ciudad central de los lidios (misión norteamericana; memorias en el "Bulletin of the American Schools of Oriental Research"), de Beycesultan (SO. de Afyon) y de Hacllar (SO. de Bardur), ambos sitios excavados por el "British Institute of Archaeology at Ankara", bajo la dirección de S. Lloyd y J. Mellaart respectivamente. Beycesultan resultó tener una secuencia estratigráfica impresionante, con sus 40 estratos (y un total de 64 fases) que se escalonan desde el Calcolítico Reciente (c. 4500 a. C. hasta fines del 4º milenio = niveles XL - XX), al Bronce Reciente (c. 1100 = nivel I). Durante la época del Bronce, bien pudo ser la capital del reino de Arzawa, tradicional enemigo de Hatti en la segunda parte del 2º milenio a. C. Representa, en todo caso, un aspecto interesante de la cultura luvia, que ahora ha cobrado un interés especial, después del desciframiento de los jeroglíficos luvios, antes mal llamados "hititas". Hacllar es tal vez más importante, porque su secuencia estratigráfica encaja justo debajo de la de Beycesultan, pues posee cinco estratos (I - V) del Calcolítico Antiguo (desde c. 5000 a. C.) y cuatro (VI - IX) del Neolítico Reciente (primera parte del 6º milenio a. C.); ha revolucionado, además, nuestras ideas sobre el Neolítico de Anatolia, mucho más antiguo y avanzado de lo que se creía antes. Más aún, si tenemos en cuentas algunas fases anteriores a Hacllar, como ser Kizilkaya (cerca de Antalya), donde ya se conocía la metalurgia. Y cabe otra observación que conviene señalar: en Anatolia *no existe* un Neolítico precerámico, como en Jericó, pues la cerámica aparece ya en el Mesolítico de Beldibi, en la costa mediterránea (al S. de Antalya).

En este cuadro deben ubicarse las excavaciones que el Prof. J. Mellaart iniciara en 1961 (17 de mayo a 29 de junio) en Çatal Hüyük, un "tell' enorme (dos veces Troya VI, cuatro veces Jericó pre-cerámico) situado a 52 km. al SE. de Konya. Los hallazgos fueron "espectaculares", según afirma el mismo Mellaart en su "memoria", cuyo original pude leer en Ankara, gracias a una gentileza del Prof. M. Gough, actual Director del "British Institute of Archaeology at Ankara". Se trata de un grupo de *frescos neolíticos* (muy anteriores, por tanto, a los de Teleilat el Gassûl en Palestina), que representan numerosas escenas de caza, procesiones, etc.

Como a la fecha de publicarse esta noticia aun no ha salido a luz el informe de J. Mellaart (prob. en "Anatolian Studies" de 1962), dejo en suspenso otros detalles, que no me toca divulgar. Sobre exploraciones anteriores puede consultarse, entretanto, el trabajo de síntesis del mismo autor, *Early Cultures of the Anatolian Plateau*, en "Anatolian Studies" 11 (1961) 159-184, que será completado en 1962.

El cuadro de las culturas neolíticas —importante para los estudios antropológicos (sobre Hacllar, cf. J. Mellaart, *Excavations at Hacllar, fourth Preliminary Report*, 1960; Anatolian Studies 11 [1961] 39-75)— se va com-

pletando paulatinamente. En 1960 se descubrió por primera vez un establecimiento neolítico en Cnosos, la futura gran capital del reino minoico. Cf. John Evans, *The Oldest Settlement at Knossos,* en "The Illustrated London News" de setiembre 2 de 1961, pp. 366-7 (véase también, 8 de julio de 1961).

Jean Perrot, ya introducido en el capítulo sobre Israel, iba a abrir, a fines de setiembre, un nuevo campo de excavaciones en el SE. de Turquía, en la zona de Gaziantep, donde exploraría un establecimiento prehistórico. A esta altura, no tengo ninguna información sobre los resultados de la campaña.

GRECIA.

En este país se observa una gran actividad arqueológica. Aquí me referiré solamente, y en forma muy breve, a las excavaciones de lugares relacionados con la cultura micénica del 2º milenio a. C. En Pylos, la ciudad de Néstor, C. W. Blegen sigue sus importantes exploraciones (sitio no visitado). En Tirinto se hacen algunas restauraciones de los muros ciclópeos y en Micenas se sigue excavando dentro de las muralles, al S. del Círculo A de las tumbas de "fosa vertical". Por primera vez se han hallado tabletas en Lineal B (griego micénico, del siglo XIII a. C.) *dentro* de las ciudadela. Cf. J. Papademetríou - W. Taylor, en "The Illustrated London News" de setiembre de 1961. Sobre las excavaciones de 1960, véase H. Wace, *Mycenae Guide* (Meriden, 1961) y el "American Journal of Archaeology" de 1961.

José S. Croatto C. M.
Departamento de Estudios Bíblicos

LA EUCARISTIA COMO COMIDA Y "FRACCION DEL PAN"

I. "Mi carne es verdaderamente comida y mi sangre es verdaderamente bebida" (J 6, 55).

SANTO TOMÁS partiendo del significado inmediato y trivial de las especies eucarísticas, da una doctrina muy sólida y consecuente sobre el Sacramento del Altar. El significado y simbolismo primario de la Eucaristía es de ser COMIDA. Si el Bautismo es el nacimiento a la vida sobrenatural de la gracia, la Eucaristía es el *alimento* necesario para el crecimiento[1]. A partir de esta concepción de *comida*, la primera conclusión importante es que se trata de un sacramento único, como *una* es la comida aunque varios sean sus elementos. De esta manera la doctrina de la *mactatio mystica* se hace endeble e improbable por oponerse a este simbolismo primordial y primigenio de ser *comida* y por lo tanto una[2]. Jesús utilizó lo que es más común en la comida del hombre: pan y vino. No hay ningún elemento de prueba que Jesús haya querido introducir otro simbolismo, para indicar que se trata, al mismo tiempo, de un sacrificio, y que este simbolismo consista en la separación de los elementos. Del mismo significado fundamental de *comida* se concluye que la consagración de un solo elemento deba ser válida aunque pecaminosa[3]. Siendo todo esto así, SANTO TOMÁS no duda en sacar una conclusión muy práctica, no muy a tono con la costumbre de su época: La Eucaristía por ser *comida* debe comerse cada día[4].

Esta es la doctrina sana e iluminada, de una mente equilibrada y penetrante. Pero lo cierto es que el tema *comida* en la antigüedad está mucho más cargado de un significado religioso y moral que en el cristianismo. Como la Eucaristía está dentro del ámbito de las comidas sacrales de esa época, es necesario conocerlas para medir más exacta y justicieramente el alcance del rito eucarístico como banquete.

De las comidas egipcias e hititas se puede decir que poco tienen de carácter religioso: más bien estamos ante un disfrutar de lo que viene de la mesa de Dios[5]. Más arriesgado es opinar algo en base a los textos de Ugarit por la situación precaria del material de estudio. En Mesopotamia se dan ya ejemplos en que se unen sacrificio y comida. Aquí se puede concluir que cuando una comida se realiza en la ciudad santa con participación del rey, entonces tiene carácter sacrifical. En las más antiguas celebraciones del culto de los misterios, la manducación de carne de animales traía como consecuencia la total pertenencia de Dios. En los tiempos históricos ya no se verificaron más estas celebraciones. Si la terminología eucarística parece a veces referirse a la terminología mistérica de la comida realizada en las celebraciones de Mitra y Elios, la realidad expresada es, en todo caso, enteramente diferente[6]. En los tiempos históricos posteriores parece que los sacrificios de

(1) S. THOMAS II q 73 1. 20).
(2) Ibidem III 75, 5 c).
(3) Ibidem III q 74, 1 ad 2).
(4) Ibidem III q 80, 100 e y ad 4).
(5) Hay un artículo reciente que estudia en especial el carácter cúltico de las comidas en el oriente próximo: NÖTSCHER F., *Sakrale Mahlzeiten vor Qumrân*, Zeitschrift für Hub. Junker, Trier 1961 pp. 145-173.
(6) En general se tiene que decir que las celebraciones mistéricas de manducación nada tienen que ver con el contenido religioso-real de la eucaristía como comida. La semejanza se reduce al uso de la misma expresión. Véase PRUMM K., *Religionsgeschichtliches Handbuch, für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954 pp 339 s. 232.

comida y sangre tenían una doble intención: Comunidad de la divinidad y expiación[7]. Estas dos ideas son las que pasaron a los sacrificios griegos que siempre se dirigían a las divinidades celestiales.

La expresión del A. T. *Reah Nihoah* reproduce una concepción ambiental primitiva en la que el sacrificio se consideraba como comida y alimentación de Dios. Eso sí, la modalidad en el ofrecimiento difería enteramente: en el A. T. este alimento debía transformarse en humo para estar en condición de subir a Dios. Se puede establecer como costumbre históricamente dada, la frecuencia de comidas religiosas y sacrificales. Muchos ejemplos en el Antiguo Testamento no pueden interpretarse sino en este sentido y hasta los ritos externamente más suntuosos no son sino un simple comer carne (Os 8, 13; Am 5, 23; Jer 7, 21) del cual se aprovechan particularmente los sacerdotes en el tiempo de decadencia religiosa (Os 4, 8; donde se alimentan de los sacrificios por el pecado del pueblo).

Del conjunto de textos del A. T. *nada se puede inferir sobre la unión existente entre los sacrificios y la comida o el significado y efecto religioso, moral y hasta teológico que pueda implicar una tal participación.* Tenemos los hechos pero no la doctrina o interpretación. El P. De Vaux precisa que todas las expresiones de sabor antropomórfico son recientes y analógicas[8], vacías de todo sentido concreto y privadas de carácter sacrifical. En cuanto a la expresión *Reah Nihoah* esto es patente en el N. T. donde las tres veces que ocurre no tiene sino marcado sentido metafórico (2 Cor 2, 15; Ef 5, 2; Fil 4, 18).

Es verdad, pues, que los sacrificios específicos del A. T. no pueden considerarse como comida de la divinidad o con la divinidad. La consideración de los sacrificios del A. T. como comida de la divinidad no corresponde a la realidad histórica e introduce, en base al prejuicio de un evolucionismo religioso, una concepción grotesca de la divinidad totalmente infundada y extraña. Si queda en duda la unión entre sacrificio y comida con los efectos que se deducen de tal participación, la doctrina sobre la *comida en particular,* sin embargo, se presenta bastante desembarazada de problemática y fácilmente asequible a una mentalidad no cultivada. En todo el oriente la *hospitalidad*[9] era fruto de una concepción ética y social de la humanidad: Todo el género humano es una gran familia. El ejercicio de la hospitalidad se hacía sin prescripción, sin premio y para todos; era la manera más exquisita de prácticar la caridad. A la hospitalidad oriental pertenecían los siguientes actos: lavado de los pies, preparación de la comida, protección del hospedado y acompañamiento en su partida. Es sumamente llamativo que Jesús haya instituído el sacramento del amor justamente en ese cuadro de refinada caridad oriental. Pero hay algo más. No puede negarse al alimento el significado y la virtud de crear un *lazo* entre los comenzales no físico sino *metafísico,* en el sentido etimológico de este término. Esto resulta evidente en el caso de las alianzas que se estipulaban por medio de una comida[10]. Por este motivo José se preocupa en modo particular de realizar una comida entre sus hermanos y los egipcios (Gén 43, 32) y los violadores de esta unión contraída merecen una reprensión particular (Sal 41, 10; Jos 13, 18. 26 s; Mt 26, 23).

(7) Ibidem p. 498.

(8) R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament II*, Du Cerf 1960 t. 338 s.

(9) RIVERA L. F., *Hospitalidad,* Revista Bíblica 20 (1958) 211-216.

(10) En otra ocasión se analizarán en detalle tanto la celebración de la Pascua como la Alianza en el monte Sinaí para interpretar mejor el mismo significado de la institución eucarística.

Podemos dar un paso más y dejar establecido que la comida crea también un *lazo de unión con Dios*. La gravedad de la participación en comidas peganas tiene esta concepción de fondo (Núm 25, 1-5; Jue 9, 27; Ez 18, 6. 11. 15; 22, 9); la unión ilícita que allí resulta no puede concebirse sino como *fornicación* por estar ya el pueblo unido a Dios por otras alianzas.

Ya en el A. T. lo mejor del alimento se transforma en imagen de las bendiciones divinas (Sal 36, 9; 63, 6) y cuando se hace alusión al futuro reino de Dios en la otra vida, entonces *desaparece toda imagen de sacrificio* y hasta de iniciativa humana: Dios mismo liberalmente la concede (Ez 25, 6; 34, 6 ss; Sof 1, 7; la anticipación del banquete celestial tiene lugar en la comida de Jesús con los suyos: Luc 22, 16 18, 29 s; Mt 26, 29; Cf Mt 11, 16-19; 22, 144. Luc 14, 15; J 2, 1-10; Apoc 19, 9).

La comunidad de Qumrân, contemporánea de Cristo, realiza también sus comidas en un desenvolvimiento religioso[11]. Las comidas allí registradas no se pueden considerar ni cultuales, ni sacrales, ni festivas; simplemente son comidas comunes como las que se tienen actualmente en conventos y familias religiosas, es decir, acompañadas de oraciones y bendiciones. Si el novicio tenía que esperar antes de participar en dichas comidas, solamente se aseguraba con esta prescripción un cumplimiento acostumbrado y regular de las leyes de purificación.

Aunque la comida en su aspecto cúltico tenga en desfavor la introducción de concepciones grotescas, tanto de la divinidad como de las mismas acciones cúlticas, sin embargo en el N. T., siguiendo la línea de las comidas no cúlticas sino *religiosas*, adquirirá también un significado *cúltico* caracterizante y novedoso. La expresión técnica de "fracción del pan" se aplicará a una comida religiosa *propia de Jesús* desde la multiplicación de los panes hasta Emaús, y al *sacrificio* eucarístico a partir de la última Cena. Ya no existirá el peligro de una concepción cruda de una manducación de Dios.

2. *"El pan que nosotros rompemos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo?"* (I Cor 10, 16).

Ya en los umbrales del Nuevo Testamento el sacramento por excelencia de Cristo, la Eucaristía, comenzó a revestir una forma técnica y estereotipada, tanto en la denominación como en el desenvolvimiento litúrgico. El gesto característico de Jesús de tomar - romper - dar el pan había quedado grabado en la memoria y los sentimientos de los Apóstoles. De las tres fiestas que en el Antiguo Testamento se celebran con la mayor solemnidad posible, con gran concurso de peregrinos, en el templo de Jerusalén, Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos, dos pasaron al cristianismo y recibieron un sentido completamente nuevo: Pascua, como fiesta de la liberación, no de una cautividad de Egipto sino del pecado por la institución de una nueva alianza en la sangre de Cristo; Pentecostés, como fiesta de la ley, no escrita en dos tablas con caracteres rígidos y fríos, sino impresa en los corazones por la inhabitación personal del que nos dio el principio de toda perfección: el Espíritu Santo[12]. De estas dos fiestas solamente Pascua conservó un rito, ne-

(11) El tema es estudió especialmente por VAN DER PLOEG J. *The meals of the Essenes*, JSS 2 (1957), 163-175; Idem. Funde in der Wüste Juda 1959, 249-251; SUTCLIFFE E. F., Sacred meals at Qumran? The Heythrop Journal I (1960), 48-65. El mismo autor NÖTSCHER F., o. c. ps 172 ss, da un resumen de los resultados.

(12) En el Nuevo Testamento se continuaba, en un principio, a celebrar la Pascua judía. No sabemos cómo se celebraba a no ser por los relatos de las *quartadecimanes*. Lo

cesario y sin importancia en la antigua Pascua, transfigurado y esencial en la nueva. Este rito era justamente el tomar - romper - dar el pan. Esta acción característica de tomar - romper - dar tuvo muy pronto una denominación específica y técnica en la comunidad más primitiva, como nos lo narra San Lucas: la "fracción del pan"[13], que como rito de importancia vital se registra indefectiblemente en los sumarios o cuadros recapitulativos de la práctica de la vida cristiana (Hc 2, 42-43; 4, 32-35; 5, 12-16). Es por lo tanto una expresión nueva y novedosa que desde un comienzo tuvo un sentido *religioso* (todavía no cultual; Mr 6, 41; 14, 22; Mt 14, 19; 26, 26; Lc 9, 7; 24, 30 en todos estos textos se acompaña por *eulogein;* Mr 8, 6; Mt 15, 31; Lc 22, 19; J 6, 11, en todos estos se acompaña por *eujaristein*) pero que en la persona de Jesús será revestida de una grandeza inaudita en la última cena, a tal punto de iluminar con una poderosa luz retroactiva todas las escenas de la vida pasada. A partir de Hechos tendrá que valer la metonimia entre "romper el pan" y "comunión con el cuerpo de Cristo" ("¿ el pan que nosotros rompemos no es la comunión con el cuerpo de Cristo?": I Cor 10. 16). La comida eucarística bajo la denominación de "fracción del pan" es, pues, lo central del culto primitivo, de importancia indiscutible en la iglesia naciente y algo caracterizante en la primitiva comunidad, como uno de los pilares en que se funda. Por lo tanto, es perfectamente justificado afirmar que posee no sólo un sentido más profundo desde el comienzo de su uso en boca de Nuestro Señor[14], sino hasta se hace rápidamente en la primitiva comunidad, *expresión técnica para la Eucaristía*[15].

---

que es cierto es que tenía un carácter completamente diverso: hay participación en la liturgia del templo, pero naturalmente ya no se espera al Mesías a no ser en su segunda venida. La Pascua misma judía se constituye luego en vigilia pascual con ayuno completo por el pueblo judío. La lectura sobre el cordero pascual en Ex 12 se aplica a Cristo. Véase este trasplante de la celebración pascual a una interpretación genuinamente cristiana en J. JEREMIAS: TWNT B. *pasja* p. 902.

(13) A. FEUILLET advierte brevemente que expresión griega *klasis tou artou* o *klan ton arton* no tiene precedentes en el griego profano; la expresión latina *fractio panis* ó *frangere panem* no se atestigua antes del cristianismo; la expresión hebrea *parash lehem* únicamente aparece en Jer 16, 7 que es variante de Lam 4, 4 y puede ser o un gesto religioso o una simple comida (la parte por el todo). El sentido litúrgico religioso se hará común más tarde en el rabinismo *(Introduction à la Bible,* II b. 838). Más adelante en el estudio del texto nos detendremos más en este asunto.

Es natural que la misma acción de "romper el pan" sea inevitable y trivial en toda comida judía (¡no se usaban cuchillos a la sazón!), pero de esta acción necesaria acostumbrada no se puede concluir a la misma expresión de manera que signifique una *comida en común después del acto inicial* como lo hacen J. BEHM (TWNT, III. p 728) y F. NÖTSCHER: *Sakrale Mahlzeiten vor Qumrân, Festschrift für H. Junker,* Trier 1961 p. 13.

La Eucaristía tiene como *eco* y *fondo* lejano todo el significado que encerraba una comida en común en el antiguo oriente, pero de ninguna manera se puede establecer que la Eucaristía haya sido al principio un simple conmemorar esas comidas comunes con Jesús y que sólo posteriormente se haya ligado a la última comida (sic) de Jesús, por parte de la comunidad helenística. Más bien hay que decir que *esas comidas de Jesús* que desde un comienzo tenían algo *peculiar y distintivo más el significado de la celebración pascual,* constituyen el ropaje externo de una realidad enteramente nueva (contra R. BULTMANN. *Theologie des Neuen Testaments,* J. C. B. Mohr 1953 p 59. 143).

No resulta, pues, sin interés una revisión de la misma terminología neotestamentaria y su uso para ir pisando terreno firme.

La expresión hebrea es *paras lejem* que no sólo ocurre en la Jer 16, 7 y Lam 4, 14, como dice A. FEUILLET (cf. nota 2) sino también en Is 58, 7. El verbo *paras* o *parash* tiene el significado de romper, despedazar, y se traduce equivalentemente en hebreo también por *hatak, vatsa', halaq* (en *pi'el).* Otros entienden Lam 4, 4 por extender, ofrecer, hacer llegar *(= hôshît).* En todo caso, en cuanto al sentido, parece aludir a la costumbre de dar la *comida,* y no solamente el pan al pordiosero que es encuentra en situación precaria (cf. A. Sh. HORTON - CASSUTO: *Thorah, Nebi'im, Kehubin,* Tel - Aviv 1962, lugares correspondientes).

CONCLUSION

Considerada la Eucaristía solamente bajo este aspecto de *comida* y "fracción del pan", una vez más resalta la admirable condescendencia y pedagogía divinas al encarnar su revelación en una época bien determinada con una mentalidad bien propia y definida. Si Dios previó la institución de la Eucaristía en forma de comida es porque esta manera fue *la mejor para expresar la idea de comunidad de bienes y de vida* que se iban a realizar por la redención y por la aplicación de esta redención por medio de los sacramentos especialmente la Eucaristía. Pero la Eucaristía es el punto de partida de realidades completamente nuevas que *establecen*, de la forma más perfecta que se puede concebir, esa idea de comunidad de bienes y vida. Esta novedad ya se introduce por la terminología nueva y novedosa de "fracción del pan" que alcanzará todas sus dimensiones y significado solamente a la luz del A. T., cosa que se examinará detenidamente en estudios ulteriores.

Luis Fernando Rivera SVD

La LXX traduce Is 58, 57 por *diathruptein ton arton* mientras que los otros dos lugares por *klan ton artou*. El gesto y la expresión acá no tienen sino el sentido que poseía toda comida en el antiguo oriente sin ninguna nota especial.

Nuestra expresión técnica *eucaristía* proviene del griego *eujaristia* (ocurre una vez en He; 12 veces en Pablo; 2 en Apoc) que nunca tiene el sentido técnico moderno del sacramento del altar. Del término *agape*, que tanto se relaciona a la celebración eucarística, hay que decir que no se encuentra en ningún testimonio precristiano extrabíblico (MORGENTHALER R.: *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958 p. 67); la nueva edición del *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* de W. BAUER (Berlín 1958) trae ya un testimonio pagano. En el nuevo testamento San Pablo es el que adopta la expresión en un sentido muy específico (75 veces; Mt: 1; Mr: 1; J: 7; LXX: 19) pero no en el eucarístico sacramental. El Padre BONSIRVEN quiere hacer técnica la expresión *kuriakon deipnon* en el único ejemplo que se tiene en 1 Cor 11, 20 (*"c'est ainsi probablement que les premièrs chrétiens appelaint le rite, par lequel ils renouvaient et continuaient la Cène celebrée* edición castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Editorial Litúrgica-Española 1961 p. 99-104; que nombre, por consiguiente, a la eucaristía con esta expresión no se sigue que sea *técnica* y *litúrgica* como se podría concluir también de BULTMANN R. o. c. p. 143 que inmediatamente habla del insipiente uso específico de *eujaristia* en nuestro sentido moderno). *Deipnon* a secas solo una vez tiene sentido religioso, dos metafórico y las trece restantes profano. *Deipnein* significa toda la cena pascual en Luc 22, 20; otra vez tiene sentido metafórico y las dos restantes profano.

Finalmente en cuanto al término *klasis* solamente en Luc ocurre dos veces en todo el Nuevo Testamento. Contra F. ZORELL hay que decir que no se conoce en la LXX. El verbo es mucho más frecuente: Las veces que se usa en los evangelios solamente se refiere a Jesús; fuera de los evangelios ocurre dos veces en 1 Cor y en Hechos. Se puede decir que la ecuación "romper el pan" y "comunidad" *(koinônia)* con el Cristo glorioso y entre los mismos cristianos, es valedera en los umbrales del N. T. (He 2, 42; 1 Cor 10, 16). Hay que concluir que la expresión *klasis tou artou* se encuentra en los escritos más antiguos neotestamentarios (el otro término *klasmata* nada tiene que ver con la acepción y uso precedente a pesar que venga de la misma raíz, por eso no se encuentra ni en He ni en Pablo y ocurre por el contrario con mucha frecuencia en la LXX).

(14) Contra J. BEHM: EWNT, III 728 S. y MEINERTZ M.: *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950 p. 131 y por todo lo que vinimos diciendo, no puede seguir sosteniéndose que la expresión no tenga un significado más profundo. Defendemos este significado también en los pasajes en donde no parecería tenerlo, por ej. Luc 24, 30 (Cf DUPONT J.: *Le repas d'Emmaus*, Lum Vie 31, 1957 77-92: los discípulos conocen a su Señor en la comida eucarística que en las circunstancias de Emaús no solamente es actualización del sacrificio de la cruz sino también participación en la vida del resucitado y por ello un bien esencialmente escatológico) y He 27, 35 que MEINERTZ no admite (Cf. A. FEUILLET: *Introduction a la Bible* III p. 839) pero que al menos evoca o figura intencionalmente a la eucaristía.

(15) Así otros autores FEINE P.: *Theologie des N. T.*, Berlin 1953 p. 143; A. FEUILLET. o. c. p. 838; A. STÖGER, en *Bibeltheologisches Worterbuch*, Styria 1959 p. 186 s. LEVIE J.: *Interpretation Scripturaire*, en Exégèse, *Sacra Pagina* II, J. Gabalda & Cie 1959 p 117.

LA OBRA SALVIFICA DE LA CONVERSION, SEGUN LA PRIMERA EPISTOLA DE SAN PEDRO

La participación del sacerdocio laico en la conversión: El buen ejemplo, vida matrimonial cristiana, sufrimiento cristiano.

¿Pues, qué ocurre si algunos se cierran a la palabra de Dios, si no obedecen a la palabra (2, 8)? ¿Están todos ellos condenados a la caída, habrán de estrellarse contra la piedra esquinal que es Cristo, o se extienden los alcances de la gracia divina más allá del ámbito de la jerarquía eclesiástica y del magisterio oficial?

San Pedro, el primer papa, conoce no solamente la significación del sacerdocio, ante todo al servicio de la palabra, sino también la importancia de la cooperación de los laicos en orden a la conversión, cuyos medios son, sobre todo, los ejemplos de una vida vivida cristianamente. Los ejemplos arrastran, aun dentro del ámbito meramente natural, idea que el apóstol encarece en triple gradación.

A. LA IMPORTANCIA DEL BUEN EJEMPLO CRISTIANO EN GENERAL.

"Observad entre los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que, en lo mismo que os afrentan como malhechores, considerando vuestras buenas obras, glorifiquen a Dios en el día de la visitación." (1 Pedr. 2, 12).

¿Qué debe entenderse por este día de la visitación?

1. En los escritores profanos aparece una sola vez el concepto abstracto *episkopê,* a saber, en Luciano de Samosata. Los papiros, por su parte, usan la palabra exclusivamente en el sentido de un oficio.

El verbo *episkeptomai* puede significar: 1) observar algo, tener la visión de conjunto de algo; 2) meditar sobre algo; 3) visitar, sobre todo a enfermos.

2. En la *LXX,* la palabra *episkopê,* que corresponde al hebreo *p"quddah,* designa tres cosas:

a) un cargo de supervisión, por ejemplo en Num. 4, 16: "En esto consiste lo encomendado a los Caatitas respecto del tabernáculo. . . *ê episkopê hole tês skênês.*

b) un acto de investigación por parte de Dios, o sea, el día del juicio, por ejemplo, Ex. 32, 34: "Pero el día de mi venganza castigaré sobre ellos su pecado *(ê d'an êmera episkeptômai. . .).*

c) muy a menudo, empero, el tiempo cuando Dios prueba a su pueblo su presencia por medio de beneficios, es decir, el día de la visitación: así, por ejemplo, Gén 50, 24: "Voy a morir (dice José), mas Dios velará de seguro por vosotros y os sacará de este país[1], *episkopê de episkepsetai humâs ho Theos.* Dios velará seguramente por vosotros y sacaréis mis huesos de aquí."

3. En el Nuevo Testamento el uso es idéntico. Para la benévola visitación de la gracia de Dios véase, por ejemplo, Lc 19, 44: "Y te abatirán al suelo a ti y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán en ti piedra sobre piedra por no haber conocido el tiempo de tu visitación." Véase igualmente Lc 7, 16 y Ac 15, 14.

¿Cuál de los tres significados es el que corresponde a nuestro texto?

a) Que el "día de la visitación" no señala aquí un cargo u oficio resulta claro a primera vista.

b) Tampoco es el día de pedir cuentas, acaso por parte de las autoridades paganas, ni el día del juicio en que los cristianos son conducidos ante los jueces paganos, ni el día del juicio universal, cuando la inocencia de los cristianos deberá quedar patente ante todos los hombres, obligando a los gentiles a reconocer esto y alabar a Dios; tampoco es "el día decisivo y último que para los cristianos coincidía con la parusía", como opina VON SODEN; porque:

— la frase intencional que debe enunciar el fin específico de la conducta ejemplar exigida a los cristianos, se haría de esta manera ininteligible. En efecto, decir a los cristianos: "¡No os afligáis, vuestros enemigos paganos que de continuo os oprimen injustamente, serán castigados en el último día!", no constituye, por cierto, ninguna motivación eficaz para perseverar en la buena acción en medio de las injusticias soportadas.

— el participio del presente *epopteúontes* sería inexplicable. Según éste, los paganos continúan observando cuando de repente adviene el día de la gracia. Pero si ese día se entiende del juicio universal, la actitud observadora pertenecería ya al pasado, debiendo emplearse mejor el participio del aoristo, bien que no se puede aplicar normas muy estrictas al griego del Nuevo Testamento en lo que al participio se refiere, por cuanto no está exento de influencias semíticas y a menudo no toma en cuenta los tiempos. En tales casos expresa frecuentemente un nombre propio, como por ejemplo: el bautista, que es llamado *baptizôn*, aun después de su muerte, por ser este su nombre propio. Pero esto no cabe afirmar de nuestro texto.

Esta interpretación pasa por alto que en el texto subsiguiente se repite la idea, expresándosela con mayor claridad y encarecimiento aún, como veremos (2, 20; 3, 1; 3, 19): la conducta del cristiano debe ejercer un influjo benéfico sobre su medio ambiente ya desde ahora, en la actualidad; y en estas partes del texto se usa igualmente el *epopteuein*.

Este lugar es paralelo de 3, 16, lo que no tiene en cuenta la interpretación mencionada: "Y si con todo padeciereis por la justicia, bienaventurados vosotros. . . . glorificad en vuestros corazones a Cristo Señor y estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere; pero con mansedumbre y respeto y en buena conciencia, para que en aquello mismo en que sois calumniados queden confundidos los que denigran vuestra buena conducta en Cristo." — Y todo esto, por cierto, ha de suceder ya en esta vida.

c) El día de la visitación es, por lo tanto, el día de la gracia de Dios, cuando ofrece a los gentiles la gracia de la conversión. Así lo entienden, en efecto, la mayor parte de los exégetas, como HOLZMEISTER, DRACH, BISPING, DE SUBRAGGI, KETTER, MICHL, SCHROEDER, VREDE, KNOPF y SELWYN.

Con meridiana claridad aparece aquí la conversación como don de la gracia de Dios. El buen ejemplo de los cristianos por sí solo no alcanza para convertir a los enemigos de la Iglesia. Dios tiene que abrirles los ojos para la recta inteligencia, tiene que donarles un día de la visitación. ¡Pero cuántas veces espera Dios nuestro buen ejemplo para ligar su gracia a esta ocasión! Explícitamente no dice nuesiro texto sino que en el día de la visitación alabarán los gentiles a Dios por causa de las buenas obras de los cristianos; nada dice de que su conversión será debida a este ejemplo cristiano. Pero el fun-

damento de la alabanza es, fuera de la glorificación de Dios por las buenas obras de los cristianos, indudablemente el que Dios haya ligado la gracia de la conversión para los paganos al buen ejemplo.

B. EL SIGNIFICADO DE LA VIDA MATRIMONIAL CRISTIANA.

Más evidente aún se hace el nexo causal entre la buena conducta de los cristianos y la conversión de los paganos en 3, 1-2:

"Asimismo vosotras, mujeres, estad sujetas a vuestros maridos, para que si alguno se muestra rebelde a la palabra, sea ganado sin palabras por la conducta de su mujer, considerando buestro respetuoso y honesto comportamiento." — ¿Qué quiere decir aquí *logos?*

1. Por *tô logô* debe entenderse el Evangelio. (Véase 2, 8). Ya hemos visto que la posición que uno tome frente a la buena nueva, redundará en su bendición o en su caída respectivamente, y que la obediencia a la palabra de Dios equivale a hacerse cristiano. Aquellos, empero, que no reciben la palabra, y que, por lo tanto, acabarían por estrellarse contra la piedra esquinal que es Cristo, deben ser ganados por el buen comportamiento de las esposas cristianas, convirtiéndose de esta manera, (pues, esto quiere decir aquí el *kerdainesthai)* aun sin palabra.

2. Querer entender por *aneu logou* nuevamente la palabra del magisterio eclesiástico resulta inadmisible: a) la falta del artículo es por sí sola un argumento en contra; b) mayor peso tiene aún que el *oitines apeithousin tô logô* que le precede, presupone una previa predicación del Evangelio. Pues, querer traducir: "Para que sean salvados sin haber recibido la palabra de Dios" es un imposible ya que la obediencia en la fe se requiere en todo caso para la salvación. A su vez, la traducción que dice: "sin que les haya sido predicado el Evangelio" contradice flagrantemente la primera parte de la frase: "si alguno se muestra rebelde a la palabra"... No obedecer significa una real desobediencia a la predicación de la buena nueva.

En consecuencia debe entenderse por *aneu logou* la palabra de las mujeres. No deben ejercer presión para lograr la conversión, ni hacer de predicadores de sus maridos. Donde quedó sin efecto la palabra de Dios, menos se impondrá la palabra de la mujer. El único medio que resta es la predicación práctica y silenciosa del comportamiento auténticamente cristiano que no es amigo de la verbosidad intencionada, ni de discusiones acaloradas. La conducta pura de las mujeres en la vida matrimonial, su amor de entrega a sus maridos será para éstos una exhortación constante que revivirá en ellos lo que antes habían oido y rechazado. Naturalmente no está vedada a las mujeres una delicada expresión de deseos o de confesión cristiana donde se brinda la ocasión. Asimismo el ejemplo de las mujeres que arrastra, no hace superflua la predicación apostólica. Pero será difícil sobreestimar el valor de buenas esposas y madres; su vida cristiana, sus oraciones y sacrificios jamás han sido vanos, y siempre fueron a la postre coronados por el éxito, como lo demuestra la vida de Santa Mónica.

A los esposos no dirige San Pedro la exhortación de ganar a sus esposas para Cristo mediante su buena conducta matrimonial, pues a las mujeres ya se las considera como "coheredes gratiæ" (3, 7). Es de creer que la autoridad de los maridos habrá contribuido a la conversión de las mujeres, como lo demuestra, por ejemplo, Ac 16, 33, donde el carcelero de Filipo se hace cre-

yente con toda su familia. Por lo demás, las mujeres son más fáciles de convertir que los hombres.

C. SIGNIFICADO DEL SUFRIMIENTO CRISTIANO.

Pero el primer papa va aun más lejos. No solamente exhorta a una conducta cristiana para que Dios pueda ligar a la misma su gracia, el día de la visitación; no solamente canta las alabanzas del matrimonio vivido cristianamente y de la acción cristiana; entona además el cantar de los cantares del sufrimiento cristiano: los cristianos pueden ser directamente corredentores, claro está, siempre en dependencia y subordinación a Cristo, y en la medida que El les concede.

A este propósito podemos tratar juntamente dos textos: lo que el hagiógrafo dice en 2, 18-25 de los esclavos en particular, lo repite en 3, 15-20 para los cristianos en general. Ambos textos coinciden por su contenido, y también el primero tiene importancia universal, de suerte que vale lo mismo para los que no son esclavos.

1. 2, 18-25: "Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos. Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas. Pues ¿qué mérito tendríais si deliquiendo y castigados por ello lo soportáis? Pero si por haber hecho el bien padecéis *(agathopoioûntes kai pasjontes hupomenêite)* y lo lleváis con paciencia, esto es lo grato a Dios. Pues para esto fuistéis llamados, ya que también Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos. El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ultrajado no replicaba con injurias, y atormentado no amenazaba, sino que lo remitió al que juzga con justicia. Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia, y por sus heridas hemos sido curados. Porque erais como ovejas descarriadas; mas ahora os habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas."

Mucho era lo que los esclavos tenían que sufrir de la volubilidad y arbitrariedad de sus amos. Para su consuelo San Pedro les pone delante el ejemplo de Cristo:

a) Deben ser *sumisos* y *pacientes* como lo fue el Señor. Con indescriptible resignación ha soportado sus padecimientos, sin que escapara de sus labios una sola queja ni injuria contra sus verdugos. Parece que San Pedro piensa aquí en el lugar de Is 53, 7 donde se habla de la oveja que llevada al matadero no abre su boca. Las palabras: *agathopoioûntes kai pasjontes hupomenein* pueden entenderse a manera de causa, dando entonces el primer participio la razón del segundo. Milita a favor de esta interpretación la analogía de la primera pareja: pecando y por ello sufriendo; aquí, por lo tanto: haciendo el bien y por ello sufriendo. Pero adoptando esta explicación se limita considerablemente el sentido del *agathopoieîn*. Se debe suponer entonces que el *agathopoieîn* se refiere particularmente al cristianismo de los esclavos que deben padecer injusticias de sus amos por ser cristianos. Pero seguramente los esclavos no son castigados por sus señores por hacer el bien. Ahora bien: el *agathopoieîn* del versículo 15 tiene manifiestamente un carácter muy general, pues en el versículo 20 se lo contrapone a *hamartanein*. Parece, pues, mejor entenderlo de una conducta fiel a las obligaciones, interpretando el segundo participio como concesivo: "si cumplís con vuestra obligación y luego, a pesar de ello, padecéis. . . " — Por ser tan arbitrarios los

amos, los esclavos tienen mucho que padecer de ellos, y algunas veces también por ser cristianos los esclavos.

b) San Pedro les pide padecimientos *inculpables*. Si acaso son castigados por fechorías, para, luego, gloriarse de cuántos bastonazos son capaces de soportar estoicamente en silencio, no es esta ninguna gloria ante Dios. El Señor, por su parte, sufrió sin culpa: era el siervo de Dios, vaticinado por Isaías, sin pecado en palabras y obras (Is 53, 9).

c) Pero el supremo ejemplo son los padecimientos redentores de Cristo como *víctima propiciatoria;* (cf. Is 53, 4). El era aquel inmaculado y celestial sumo sacerdote que puso sobre el altar de la cruz su cuerpo cubierto con nuestros pecados, para nuestra salvación. Por el poder propiciatorio de su sacrificio de la cruz muere el hombre al pecado, recibiendo de Dios la facultad de llevar una nueva vida de santidad y justicia. — Frecuentemente por motivos mínimos recibían los esclavos latigazos de sus amos. Para consuelo de ellos agrega el hagiógrafo: "Por sus heridas hemos sido curados".

Aquí no se nombra todavía explícitamente la razón para sufrir con paciencia, a saber, que de esta manera deben los esclavos ganar a sus amos para Cristo. Pero los términos *jaris* y *kleos* insinúan esto como motivo de la perseverancia en los padecimientos inculpables.

2. Este tercer punto del sufrimiento redentor de víctima propiciatoria aparece más claro si lo cotejamos con el segundo lugar (3, 15-20) que se dirige directamente a todos los cristianos y tiene por su misma forma externa validez general:

"Mejor es padecer haciendo el bien, si tal es la voluntad de Dios, que padecer haciendo el mal. Porque también Cristo murió una vez por los pecados, el Justo por los injustos, para llevarnos a Dios *(prosagê tô theô)*". Hacer el bien hasta en medio de los padecimientos tiene consecuencias saludables, como lo demuestra el ejemplo de Cristo.

Mas si esta analogía pretende tener un significado de motivación para el paciente sufrimiento, entonces también las circunstancias especiales de la pasión de Cristo, y sobre todo el f i n de sus padecimientos deben tener semejanza con la situación de los lectores y con la actitud exigida por el apóstol en los sufrimientos: de otra manera no habría aquí un perfecto paralelismo. "No contradice a ello que lo que más adelante se dirá sobre el real efecto de la pasión de Cristo sea único en su grandeza e inalcanzable por su índole para los cristianos. La actitud en los sufrimientos y la intención de la misma permanece idéntica en principio, no obstante ser inalcanzables sus efectos." (Kühl). Verdad es que con excepción de Kühl y, más bien por insinuaciones tambien Holzmeister (quien señala Col 1, 24), apenas si hubo exégeta quien se atreviese a llevar consecuentemente hasta el fin este paralelismo entre el ejemplo de Cristo y nosotros. Sin embargo no es lícito atenuar la analogía, como lo hace la mayoría, para detenerse en el sufrimiento paciente e inculpable de Cristo como ejemplar para nosotros, sino que también el padecimiento de Cristo como víctima propiciatoria para nuestra salvación debe tomarse como modelo obligatorio. — "El murió por vosotros *(huper adikôn)*" no quiere decir: "Por la pasión de Cristo habéis quedado capacitados para seguir su ejemplo", ni tampoco: "Debéis en memoria agradecida sentiros obligados a padecer también vosotros por amor de El, para gloria de su nombre". Ambas interpretaciones van más allá de la comparación introducida con la partícula *kai*. Todo esto también es verdad, pero aquí no se alude a ello.

a) La palabra *prosagein* es en el Antiguo Testamento un sinónimo de *anaferein* y es usada en la LXX:

— principalmente para la acción de aportar una víctima a fin de sacrificarla a Dios: p. ej. Lev 3, 12: "Si su ofrenda consiste en una cabra, la presentará delante de Yahveh *(prosaxeia enanti Kurion)*, impondrá su mano sobre la cabeza de la misma y la degollará ante la tienda de reunión." — Igualmente Lev 4, 4; 16, 34. Sir 14, 11.

— para la santificación de los sacerdotes asimismo se concibe como sacrificio. Por ejemplo Ex 29, 4: "Harás llegar a Aarón y sus hijos a la entrada de la tienda de reunión *(prosaxeis epi tas thuras)* y los lavarás con agua". — La palabra contiene, por lo tanto, la idea de dar algo a Dios en propiedad de manera que le pertenezca totalmente. Cristo quiso llevarnos de nuevo a Dios por su pasión para que le pertenezcamos a manera de un sacrificio que ya no existe sino para Dios. De esta misma manera deben también los cristianos considerar sus padecimientos, a fin de ganar a otros para Dios.

Más clara aún se va haciendo esta interpretación por el ejemplo que trae el mismo San Pedro: Noé. "Fue (Cristo) a predicar a los espíritus que estaban en la prisión, incrédulos en otro tiempo, cuando en los días de Noé les esperaba la paciencia de Dios, mientras se fabricaba el arca, en la cual pocos, esto es, ocho personas, se salvaron por el agua. Esta (el agua del bautismo) os salva ahora a vosotros" (1 Pedro 3, 18-21).

b) Trataremos con brevedad la controversia de qué espíritus se habla en este lugar.

— Algunos entienden por ellos a los contemporáneos de Noé que en su enceguecimiento y en la carne estaban prisioneros como en una carcel. Tal la opinión de San Agustín, San Beda y muchos autores de la edad media, sobre todo Santo Tomás de Aquino. A aquellos predicó, en consecuencia, el Cristo preexistente por boca de Noé.

— Otros entienden que se trata de los ángeles caídos, a quienes Enoc, o mejor dicho el Cristo preexistente en él, predicó mientras Noé fabricaba el arca, y esto para su juicio y castigo: o también que son los ángeles caídos a quienes Cristo descendió después de su muerte para predicarles su castigo o también concederles una amnistía *(Apocatástasis)*.

— La mayoría, empero, entiende hoy este texto de los hombres que vivían en los días de Noé y, no habiendo hecho caso de sus advertencias, tomaron conciencia de su pecado en el último instante, cuando ya venían las aguas, se arrepentieron y salvaron sus almas, por más que sus cuerpos perecieran. A favor de esta tercera opinión militan las siguientes razones: No cabe pensar en una predicación del Cristo preexistente ya que todo el lugar y su contexto hablan de algo histórico, a saber, la muerte de Cristo y su resurrección. En este conjunto cuadra solamente el llamado descenso de Cristo al limbo. No se trata aquí de los ángeles caídos, por más que a éstos se los llama a menudo *pneumata*, sino de las almas de los difuntos. No se podría decidir esto sólo a raíz de la palabra, pero se desprende de que no es posible que se trate aquí de impenitentes, porque:

> La doctrina de la apocatástasis es contraria a la Sagrada Escritura y fue condenada en el 5º Concilio ecuménico de Constantinopla, en el año de 553.
>
> No se trata de ningún castigo, puesto que la palabra *kêrussein* no se usa nunca con el significado de castigar.

Así VREDE: "Algunos padres opinan que Cristo descendió al infierno para anunciar a los condenados su victoria sobre las potestades del infierno, multiplicando así sus tormentos. Pero contra esta opinión está la palabra usada en griego para "anunciar", que es *kêrussein,* la que se usa siempre de una buena nueva. Además quiere San Pedro, según todo el contexto, describir las saludables consecuencias de la muerte de Cristo, para consuelo de sus lectores". No queda, pues, sino una solución: Cristo predicó a los hombres que en los días de Noé habían sido desobedientes, desechando las constantes exhortaciones, pero que al llegar el diluvio se convirtieron a última hora. Satisfechas las penas impuestas por sus pecados, están en el limbo a donde Cristo descendió después de su muerte.

Sin duda estuvieron otros hombres más en el limbo. ¿Por qué menciona el hagiógrafo precisamente a los contemporáneos de Noé?

1. Son Pedro quiere describir la universalidad de la redención de Cristo; ni siquiera la generación de los días de Noé, tenida entre los judíos por la más abyecta, estaba excluida de los frutos de la redención.

2. El diluvio y el arca son para San Pedro el parangón del bautismo: el agua del diluvio, portando el arca, salvó a los pocos que eran leales a Noé: así el agua del bautismo salva a los cristianos de la muerte eterna.

3. Pero ante todo —y este paralelismo es el que más nos interesa— quiere decir el sagrado autor: así como Noé tuvo que sufrir mucho de los hombres de su tiempo, y a pesar de esto los exhortó una y otra vez a hacer penitencia, así como no cesó de hacer el bien, — de la misma manera deben proceder los cristianos. Por ahora tal vez los paganos no los escucharán y se negarán a obedecer con fe. Pero más tarde, en el último momento, también ellos entrarán en sí y serán salvos.

Fuera del camino ordinario del bautismo hay, por consiguiente, el extraordinario del bautismo de deseo, para el que el ejemplo dado por los cristianos, su perseverancia en hacer el bien y en los padecimientos prepararon el terreno. Verdad es que este camino sólo es imperfecto, (aunque no esencialmente distinto), así como también los contemporaneos de Noé salvaron su alma, hallando, empero, la muerte del cuerpo.

Resumen

El primer papa, roca de la Iglesia y custodio de la infalibilidad, anuncia el cantar de los cantares de la predicación apostólico-misionera. Despierta al hombre de su lejanía de Dios en el pecado, *(terminus a quo)* y lo conduce a la obediencia por la fe, hace, en el sacramento de la regeneración, de la gracia y filiación de Dios una posesión nuestra, y nos dona al Espíritu Santo como viva esperanza, como prenda de la eterna recompensa.

Pero San Pedro es asimismo el abogado de la acción católica, de la colaboración del laicado. Los cristianos, sin dejarse asustar, deben dar buen ejemplo, para hacer enmudecer a los que se burlan de ellos, a fin de que Dios les pueda conceder un día de la visitación. — Las mujeres pueden ganar a sus maridos para Cristo por la silenciosa prédica de una vida matrimonial pura y amorosa, donde la predicación apostólica no obtuvo sus frutos. Y finalmente, los esclavos, más aún, todos los cristianos deben sufrir con paciencia sus padecimientos, para suplir en su carne lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1, 24), para ser víctimas propiciatorias por los otros y conseguirles de Dios la gracia de la conversión.

Como vimos, la conversión es en primer lugar una gracia de Dios: nadie puede donarse a sí mismo la vida; sin día de la visitación nada aprovecha el mejor de los ejemplos. Y no por acción, sino a fuerza de sufrimientos se redimió al mundo y se le apropia el fruto de la gracia de la conversión. Aquí se hace visible el misterio de la cruz, "escándalo para los judíos, locura para los gentiles" (I Cor 1, 23), y ambas cosas a la vez para el hombre de mentalidad meramente natural. También San Pedro había amonstado al Señor "de hombre a hombre", para salvarlo del patíbulo (Mt 16, 22). Pero Cristo lo llamó entonces Satanás. Recién después de la resurrección, después de la llegada del Espíritu Santo había comprendido el príncipe de los apóstoles el misterio de la cruz, hasta el punto de alegrarse por haber sido digno de padecer ultrajes por el nombre de Jesús (Ac 5, 41). — Ahora, cuando acaso ya presiente la persecución de Nerón y su martirio — recordando la predicción del Señor (Jo 21, 18), ya no busca lo que es humano, sino lo que es divino lo que dice Cristo: "El que quiera venir en por de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame. Pues el que quiere salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará" (Mt 16, 24). La hallará, sí, porque abre a sus hermanos el camino a Dios (I Pedro 3, 17).

Hermann Müller S. V. D

Trad. *Kahnemann*

ESTUDIO DEL EVANGELIO DE LA INFANCIA EN SAN MATEO (I - II)

En trabajos anteriores[1] han sido estudiados el prólogo de San Juan y el Evangelio de la Infancia en San Lucas. De acuerdo a un plan prefijado se tratará esta vez de los dos primeros capítulos de San Mateo, es decir, del denominado Evangelio de la Infancia que se encuentra en ellos.

Lo mismo que su correspondiente en San Lucas, ha sido atacado con virulencia, tal vez no tanta como en el caso anterior, quizá por ser menor su contenido (48 versículos —de los cuales 17 son destinados a la genealogía— contra 132 de San Lucas). Al igual que en el primero los atacantes niegan la generación divina y el nacimiento de Jesús en Belén, negándose en todo el valor histórico de los capítulos enteros. Claramente dice KLAUSSNER: "Si Mateo y Lucas se esfuerzan en establecer que Jesús ha nacido en Betléjem es porque Jesús, en tanto que Mesías, debe ser hijo de David, y Betlemita, para cumplir con la profecía de Miqueas"[2]. Y más adelante afirma categóricamente: "El padre de Jesús era José y su madre María"[3]. Nótase también esta tendencia en despreciar estos capítulos en que cuando se quiso determinar Q (*Quelle* = *fuente* a los sinópticos Mt. Lc.), no tuvieron cabida los Evangelios de la Infancia, a pesar de Mat 1, 25[b] y Lc 2, 21; Mat 2, 22-23 y Lc 2, 39.

En todos los casos se nota claramente que los argumentos están tomados de una posición previa, que es la negación del milagro y de la maternidad divina, lo mismo que la descendencia davídica. De ahí se desprende el deseo de negar el nacimiento de Jesús en Belén.

Hechas estas consideraciones previas, pasamos a efectuar el estudio del trozo evangélico, considerándolo del ángulo estrictamente escriturístico e histórico.

EL TEXTO

Pese a que han existido variantes que en su época han tendo cierta importancia, actualmente los críticos han adopiado un texto que es prácticamente el mismo. Las variantes pueden catalogarse en tres clases. 1) Las que varían el orden, añaden o eliminan alguna palabra, pero que no influyen sensiblemente sobre el sentido del texto, y que pueden tomarse ya como glosas, ya como aclaraciones, ya como distracciones del copista (Ej. 1, 21: "llamará su nombre Jesús"; "Llamarán s. n. J."; 1, 22: "por el profeta Jeremías", "por el profeta", etc.); 2) El agregar en las genealogías algún nombre que ha sido omitido, deseando con ello acordar el texto con el Antiguo Testamento (Ej. 1, 8: entre Joram y Ozías el sy[c] coloca: "Ocozías, Ocozías engendró a Joás. Joás engendró a Amazías, Amazías engendró. . . "); 3) Colocar una frase que varía el sentido del texto recibido (en el texto de syr-sin se lee: "José, que estaba prometido a la Virgen María, engendró a Jesús que es nombrado el Mesías", 1, 16).

Para fijar el texto se ha seguido un método completamente riguroso y falto de prejuicio, que ha hecho eliminar esas frases, lo mismo que otras que favorecían el nacimiento virginal, y que de acuerdo a reglas y normas de la ciencia escriturística ha efectuado la selección y fijación del texto, que es hoy

(1) Cf. R. DELL'OCA, *"El Prólogo de San Juan"*, Rev. Bib., 22 (1960), p. 15-19, 75-81; id. *"Ensayo sobre el Evangelio de la Infancia (Luc., I-II)"*, Rev. Bib. 23 (1961), p. 15-26.

(2) KLAUSNER J.: *"Jesus de Nasareth"*, Payot, 1933, p. 340.

(3) Ibid., p. 341.

prácticamente el mismo para NESTLE, MERK, WESCOTT y HORST, BOVER, VOGELS.

Debe hacerse notar que estos dos capítulos se encuentran en todos los manuscritos existentes de San Mateo que han llegado íntegros, es decir, que dicho trozo presenta todas las características y garantías de haber pertenecido siempre al Evangelio.

Dicho lo que antecede podemos comenzar el estudio sobre una base firme y segura.

LA LENGUA

El Evangelio de San Mateo ha sido escrito primeramente en arameo. Lo que ha sucedido luego, desde esa primera edición hasta la que actualmente leemos en griego *koiné*, es campo abierto para la discusión. La actual, ¿es la primera traducción directa de la original?, ¿o es una obra compuesta, parte original y parte influenciada por Marcos, o por este y otra u otras fuentes? El problema sigue aún abierto y, a pesar de los avances que ha efectuado la crítica escriturística en su estudio, parecería que aún no se vislumbra claramente la solución.

El análisis de la lengua es poco lo que ha aportado en ese sentido. De las 1475 palabras que aproximadamente contiene el Evangelio, 137 son *hapax* (i. e. ocurren una sola vez) con respecto a los demás escritos neotestamentarios. De ellos 76 son clásicos, 21 se encuentran en los LXX y 16 han sido utilizados por primera vez en San Mateo. De estos últimos ninguno aparece en estos dos capítulos, lo que elimina la comparación con la otra parte del libro. De los demás *hapax*, 41 están en ellos, 27 de los cuales debemos descontar ya que son nombres propios. Teniendo en cuenta que en esta sección se encuentra una de las genealogías de Jesús, no debe extrañarnos ello. De los 14 restantes únicamente uno, *onar* (1, 20; 1, 12, 13, 19, 22; 27, 19), vuelve a repetirse en el Evangelio. Como se desprende del estudio efectuado, el resultado es muy pobre y no da suficientes elementos de juicio como para poder apoyarse en ellos y decidir la unidad de la obra.

De mayor utilidad nos será la manera de manejar el lenguaje y su forma literaria. Referente a ello se nota que cuando desea determinar un nombre propio, añade: *o legomenos* (1, 16; 4, 18; 10, 2; 28, 17, 22). A los términos *gramateus presbuteros les agrega toû laû* (2, 4; 21, 23; 26, 47; 27, 1). Utiliza el epíteto *huios David* (1, 1, 20; 9, 27, etc; total 7 veces). Las referencias del Antiguo Testamento son introducidas por: *hina plêrôthê to rhêthen toû profetoû* (1, 22; 2, 15; 4, 14; 12, 17; 21, 4); *tote eplêrôthê to rhêthen dia* (2, 17; 8, 16; 27, 9).

En lo referente al Antiguo Testamento es alegado, aquí como en toda la obra, a los efectos probatorios de lo tratado. De las 31 veces que cita algún pasaje, 4 se encuentran en el Evangelio de la Infancia[4]. La manera de escribir es la misma que en todo el Evangelio: ágil, sencilla, sin recargos detallistas, como se encuentra a veces en Marcos, pero sin la belleza y riqueza del léxico de Lucas.

FORMA DE CITAR ESCRITURA

En el texto se encuentran cuatro citas de la Escritura: Mat 1, 23 tomado de Is 7, 14; Mat 2, 6 que es de Miqueas 5, 1-3; Mat 2, 15 que trae Oseas 11, 1, y Mat 2, 18, tomado de Jer 31, 15 (Setenta 38, 15).

(4) Es notar como curiosidad que de las 4 citas, una de ellas es de Isaías, que es idéntico porcentaje al existente en el resto de la obra (En 27, 7 de Isaías = 1/4).

La primera pregunta que surge naturalmente es saber si esas citas se han tomado del texto Hebreo o de los Setenta. El problema aparece complicado y de no fácil solución.

El primer texto es el mismo en el Evangelio, en el Hebreo y en los LXX, salvo una palabra ("llamarán" en Mateo, "ella llamará" en el Hebreo, "lamarás" en los LXX), por lo cual puede pensarse, como lo hace LAGRANGE[5], en una acomodación del Evangelista. Sin embargo, el uso de *parthenos,* traducción de *b'thûlah* y no de *almah,* que es la misma sustitución que se halla en los LXX, nos inclinaría, a primera vista, hacia este texto.

En 2, 6, ya es mucho más difícil decidir a cual de las versiones sigue, desde que se aproxima en partes a una y en partes a otra, eliminando palabras (como ser Efrata), utilizando otra traducción: *alfey* = *jiliaoin* por *hegemusin,* que si bien es ello lo que quiere significar, no se esperaría que los escribas al citar el texto se separaran de la letra. Además agrega la idea del Pastor *(poimanei).*

En 2, 15, se aproxima más al Hebreo, puesto que en ambos se lee: "de Egipto (Mitzraim, en el Hebreo) llamé a mi hijo" contra *katakaleô* (=llamé, hice venir) sus hijos". Finalmente en 2, 18, vuelve a presentarse el mismo panorama de la segunda cita, no pudiendo decirse a cual texto sigue. Es de notar que el sentido es el mismo en las tres lecturas (Mateo, Hebreo, LXX), pero las diferencias en las palabras son chocantes por lo impensadas. Ese cambio de "amargamente" por *polus* ha hecho pensar que originariamente se había escrito *puêros* y que una mala lectura hubiera efectuado la variante[6].

Como se desprende de lo anteriormente estudiado, es dificilísimo ver hacia que versión se dirigió San Mateo o su traductor cuando hicieron la actual edición del Evangelio. Pudiera ser que conociera ambas y que las usara libremente, adaptádolas a las necesidades de su obra, o que citara de memoria, tomando y elaborando lo que fuera útil de cada una de ellas. Pero esto queda como hipótesis, a la espera de nuevas luces que acarreen mayor cantidad de elementos de juicio para entonces poder dar la solución definitiva, o por lo menos, la mas plausible.

Podría aún considerarse imitación de la Escritura el principio del Evangelio: *biblos geneseôs lêsoû Jristoû* (Mat 1, 1), *hautê hê biblos geneseôs ouranón kai tên gên* (Gén 2, 4, en los Setenta), *zeh sefer thôledoth adam* (Gén 5, 1), *hautê hê biblos geneseôs anthrôpon* (id. en los LXX).

AMBIENTE

En San Mateo prima el lado político al religioso. Nos aparecen Herodes y luego su sucesor Arquelao. Implícitamente aparece la división del reino efectuada a la muerte del primero, ya que José, temiendo ir a Judea, donde reinaba este último, fue a Galilea, que había tocado a Herodes Antipa. Existe, además, una preocupación por los gentiles, como se ve en las escenas de la huída a Egipto y en la llegada de los Magos.

El Templo y la parte litúrgica, que tanta importancia tienen en San Lucas, no aparecen en parte alguna dentro de estos dos capítulos.

---

(5) "*Evangile selon S. Matthieu*", Gabalda, 1948, *in hoc loco.*
(6) Ibid.

Como términos geográficos tenemos citados, además de Belén, Jerusalén, Judea, Galilea y Nazaret, ya tratados cuando se efectuó el estudio del Evangelio de la Infancia en San Lucas [7], Babilonia, Egipto, la tierra de Israel y el Oriente.

Babilonia (Mat 1, 11, 17) es tomada como referencia a la deportación que sufrieron los hebreos cuando Nabucodonosor destruyó el reino, con el destronamiento de Jeconías y su sustitución por Sedecías, criatura del mismo Nabucodonosor.

Es nombrado también el Oriente como lugar de donde vinieron los Magos. ¿Qué quiere significar con ese término el evangelista? ¿Es un punto cardinal o un lugar geográfico? La pregunta no está demás, puesto que muchas veces, en la lengua común y aún técnica, lugares geográficos se nombran con denominaciones tomadas de la cosmografía, como ser Cercano Oriente, Far West, etc.

En el Antiguo Testamento aparece varias veces ese término con la palabra *mizrah*. En Is 41, 2; 46, 11 indica realmente un lugar geográfico, y los LXX lo traducen por *anatolôn*, mientras que en Dan 11, 44, las mismas palabras parecerían indicar un punto cardinal. En Sal 75, 7 el Este astronómico está nombrado como *môtsa'* y traducido por *exodion*.

En el Génesis (2, 8; 3, 24; 4, 16) se utiliza la palabra *qedem*, significando claramente en los dos últimos casos el punto cardinal, pero los LXX han traducido de diferente manera. En 2, 8 han puesto *anatolas*, en 3, 24 *apenanti*,, y en 4, 16, *katenanti*. En Ezequiel (8, 16; 43, 2; 46, 10), en el primer caso los LXX han vertido por *apenanti* y los demás por *anatolas*. Sin embargo en el primer y tercer caso se trata del punto cardinal, mientras que en el segundo es dudoso.

Del estudio de su utilización en el Antiguo Testamento no se desprende claramente qué palabra designaba el lugar geográfico y cuál el término astronómico, ya que tanto el texto Hebreo como los LXX no usan palabra específica para cada caso.

En el Nuevo Testamento *anatolôn* en Mat 8, 11; 24, 27 señala el Este, mientras que en Apocalipsis 16, 12 es un lugar geográfico. Queda la duda de qué quiera decir esa frase: "Magos vinieron de Oriente", si es que aparecieron de parajes situados al Este de Judea o de un lugar preciso que se denominaba con esa palabra.

PERSONAJES

En el Evangelio de la Infancia sobresale la importancia de José sobre la de María. Este aparece nombrado y como personaje principal 7 veces contra 4 de María, la que es citada al pasar y sin acordarle el realce que tiene en San Lucas[8]. José es el justo (1, 19), es a quién habla el ángel y a quién declara el nombre[9] y el misterio (1, 20 ss.), al que avisa los planes contra Jesús y le señala Egipto como lugar de estadía (2, 13); finalmente, es a quién le comunica la muerte de Herodes (2, 19 ss.). Luego desaparece, como indicando que su función estaba cumplida.

---

(7) Ver Revue Biblique, 23 (1961) p. 97-104.

(8) En San Lucas 13 veces María contra 4 de José.

(9) *Ihwsh'*, *Ishw'* abreviado en *Ichw*. Se sostuvo, cosa desde hace tiempo abandonada, que estaba formado por las iniciales de *Imj shmw wzkrw* (Que su nombre y su recuerdo sea borrado).

Herodes Magno ya ha sido estudiado en el trabajo anterior[10].

Arquelao es hijo de éste. Por testamento le había cedido la Judea y la Samaría con el título de Rey. Augusto lo nombró solamente etnarca. Para obtener sus dominios tuvo que vencer una rebelión, en la cual, como en sus demás actos, mostróse un tirano cruel y sanguinario. Finalmente, ante pedido de sus súbditos, fue desposeído del poder pasando la Judea a la tutela de Roma.

Al igual que en San Lucas aparecen ángeles —no sabemos si el mismo o si son varios, ya que se cita sin artículo determinante— pero al revés que en el tercer Evangelio, donde el ángel es Gabriel aquí es innominado.

Una sombra trágica se proyecta sobre estos dos capítulos, que es la degollación de los inocentes. A la pregunta de cuántos habrán sido las víctimas, se responde con una exageración manifiesta. Se habla de 3000, de 144000 (número tomado con toda certitud de Apoc 7, 4), de 13060 (Ev. armenio de la infancia, XIII, 5). La cifra debe ser sensiblemente inferior, ya que Belén tendría en esa época unas 2000 almas aproximadamente, y tomando 15 nacimientos por cada 1000 personas tendríamos 30 de dos años, que suponiendo la mitad varones, ya que no había razón para sacrificar las niñas, podemos pensar que en total, hasta dos años, existirían unos treinta niños o menos. Puede que esta cifra se encuentre más conforme con la realidad.

Otro problema es el de los Magos que vinieron de Oriente. Su nombre *magoi,* viene del antiguo persa; no es por lo tanto semita sino ario o indogermánico, y significa "grande, ilustre". Su etimología es la misma que la latina *magnus,* la griega *megas,* la sánscrita *mahhu.* En su origen eran sacerdotes que se dedicaban a la Astrología, Ciencias Naturales y Medicina. En Caldea, Nabucodonosor da a Daniel el título de Gran Mago, Rag-Mag (arameo: *rab-signîn* = grande de los gobernadores o intendentes, Dan 2, 48) en premio por sus servicios.

En griego la palabra tiene dos sentidos. Como sacerdotes y sabios son respetados, personas honorables. En el segundo sentido se entiende algo más vago, aún en el mismo tiempo de Jesús. Sus trabajos de Astrología hacía tiempo que habían caído en encantamientos y charlatanería; de ahí el nombre de magia. En Mateo se ve que no quiere despreciarlos, sino que son vistos con todo respeto.

Los presentes que aportan son los tradicionales de la Arabia, de donde los hace venir San Justino en su *Diálogo contra Trifón* (LXXVII, 4; LVIII, 1, 2, 5, 7, 9; LXXXVIII, 1; CII, 2; CIII, 3; CIV, 4). San Jerónimo los tiene por descendientes de Balaam. Pero todo esto es muy vago y se ha llegado utilizando el sentido acomodaticio de la Escritura.

Su número varía, no existiendo una tradición firme al respecto. Algunos, entre los que se hallan los sirios, armenios y San Juan Crisóstomo, cuentan doce, mientras que los latinos, de manera definitiva desde San León Magno, lo han fijado en tres, quizá basados en el número de las ofrendas, en el bien entendido que no sean tomados como representantes de las tres razas humanas: Sem, Cam y Jafet. Todo ello, al igual que sus nombres, no tiene fundamento alguno en el Evangelio y, como se ve, la tradición es completamente flotante. Es de notar que en lo referente a la ofrenda del oro, y basándose que en aramico "oro, incienso y mirra" se dice: *dhb, lbwnt, mwrt* y

(10) Rev. Bib., 23 (1961), p. 23.

que en sud-árabe: *dhb, lbny, mrt*, se ha notado que en este último idioma la primera palabra indica el oro o un perfume, y se ha creído que en arameo podía suceder lo mismo. Teniendo en cuenta que el incienso y la mirra son perfumes y que en Siria se conoce una palabra aromática cuyo nombre es *dahbonitho*, que tiene su raíz en *dhb*, hay quien pensó que no fue oro lo que se presentó, sino un perfume[11].

IMPORTANCIA DE LA PARTE ONIRICA

En San Mateo tienen gran importancia los sueños. Es en ellos que el ángel comunica a José el misterio de la encarnación (1, 20), la futura persecución de Herodes (2, 13) y la muerte del mismo (2, 19). En sueños fueron avisados los Magos (2, 12), a José le fue indicado el lugar de su morada (2, 22) y a la mujer de Pilato la importancia de Jesús (27, 19) [12].

LA GENEALOGIA

El Evangelio se inicia con una de las dos genealogías de Jesús. Si se observa atentamente se verá que comienza en Abraham, mientras que Lucas va hasta Adán, lo que está de acuerdo a la tradición que dice este último Evangelio fue escrito para los gentiles, por lo cual se remonta hasta el padre del género humano, mientras que Mateo, dirigido a los hebreos, une el gran Rey al padre de la raza.

La genalogía está dividida en tres partes: de Abraham a David, de David a la trasmigración a Babilonia, y de ésta a Jesús. Cada una de ellas contiene, de acuerdo con el texto (1, 17), catorce generaciones, que se han considerado ver por algunos expositores como interpretación numérica del nombre de David (dwd: 4 + 6 + 4 = 14). La duración de la primera parte es, en números redondos, de mil cien años; cuatrocientos la segunda y seiscientos para la tercera. Un total, redondeado, de alrededor de dos mil ciento treinta años[13].

Debemos hacer notar dos cosas importantes: 1) la mención de cuatro nombres femeninos entre los de la lista, cosa rara ya que los israelitas no les daban cabida en las genealogías. Los nombres son además de cuatro personajes que tienen feas manchas en su vida. Tamar fue incestuosa (Gén 38, 14-18), Rachab era cananea y prostituta (Jos 8, 1), Rut era de orígen pagano (Rut 1, 4) y Betsabé era adúltera (2 Sam 11, 1-5) y quizá hetea como su es-

(11) Ver Revue Biblique, LX (1951), p. 372 ss., RYCKMANS, G.: "*De l'or(?), de l'encens et de la myrrhe*".

(12) Es llamativa la condescendencia divina en entrar a la humanidad mediante formas asuetas a la misma. Los sueños pertenecen a esos valores de importancia en todo el oriente y, a pesar de que en el pueblo elegido haya cierta reservas para con los mismos y prevención contra impostores, la Sagrada Escritura los considera uno de los medios por los que Dios se comunica.

(13) La sociedad en la mentalidad semita se concebía como una gran familia: todo el género humano tiene sus progenitores en Adán y Eva. Por consiguiente es clara la unidad del mismo. La historia se presenta compacta y estable por las ataduras rígidas de un sistema genealógico; así la genealogía de Gén 5 llena el vacío entre la creación y el diluvio y la de Gén 11, 10-32 entre el diluvio y Abraham. Ex 1, 1-7 llena el gran intervalo entre José y Moisés con la sola afirmación de que los descendientes de José se hicieron numerosísimos y colmaron el país. La genealogía de Mt 1 une a Cristo a los principales depositarios de las promesas mesiánicas (Abrahán y David). Lc 3, 23-38 de carácter más universalista asciende hasta Adán, padre de todos. En el próximo oriente las genealogías tienen la finalidad de llenar grandes vacíos (lo conocido cubre épocas y personas desconocidas). En la Biblia, a más de esta preocupación común, se encuentra la que mencionamos: de concebir el género humano como una gran familia y por lo tanto solidario ya en mal ya en el bien.

poso. 2) La artificiosidad de la genealogía, ya que para lograr el número se han omitido nombres en ella, como ser, entre Jorán y Ozías han sido eliminados Ocozías, Joas y Amasías.

El tercer grupo sólo tiene trece y no catorce nombres. Tal vez la mejor manera de subsanar esta dificultad es hacer, como el Evangelista, que cuenta a Jeconías al final de la segunda parte y nuevamente al principio de la tercera. Otros piensan que el Jeconías del v. 11 es diferente con el del v. 12, que en realidad sería Joaquín.

PARALELO ENTRE MATEO Y LUCAS

De la comparación de ambos Evangelios de la Infancia surgen una serie de semejanzas y otra de diferencias.

a) Semejanzas.

En ambos Evangelios Jesús nace en tiempo de Herodes Magno, en Belén, y vive luego en Galilea, en Nazaret. En ambos sus padres, ante sus contemporáneos, son María y José, pero igualmente en los dos, es engendrado por el Espíritu Santo. Su nombre es comunicado por un ángel. Recién nacido recibe el acatamiento y la adoración de grupos de personas que han sido avisadas en forma fuera de lo natural, y en ambos los ángeles tienen lugar importante. Dos tragedias ensombrecen los dos Evangelios: la degollación de los inocentes (Mat 2, 16) y la espada que anuncia Simeón (Lc 2, 35).

De igual manera se nota cantidad de diferencias importantes.

Mateo	Lucas
Importancia de José	Importancia de Gabriel
Intervención de un ángel o de ángeles innominados	Intervención de Gabriel
Se citan cuatro profecías en 48 versículos, de los cuales 17 son para la genealogía.	Una sola profecía en 132 versículos.
No se encuentran cánticos	Existencia de cánticos
Genealogía de Jesús	Omisión de ella en este pasaje.
Omisión de la Natividad de Juan	Natividad de Juan
Importancia de la política	No se le concede importancia.
No aparece el Templo ni el culto	Importancia del Templo y la parte cultural.
Preminencia de los gentiles (Magos, Egipto, personajes paganos en la genealogía)	Importancia de lo israelita.
Importancia de los sueños.	Ausencia de sueños.

CONCLUSION

De esta comparación no salen dos historias contradictorias, sino que se complementan. De dos diferentes propósitos, es lógico que sus autores, a los fines de demostrar sus tesis, eligirán aquellos elementos que se acomoden más a su tesis, ya que cada autor tiene la libertad de tomar los que más se acomoden a sus propósitos. El hacer que de las diferencias señaladas, dejando de lado las semejanzas, se desprenda que ambas sean falsas, es utilizar

un criterio estrecho, ya que procediendo de igual manera se llegaría a negar la historia de cualquier personaje, en el caso en que lo estudien dos o más autores no siempre le dan a los mismos hechos la misma importancia. Como ejemplo véase la diferencia entre el "Napoleón" de J. BAINVILLE y el de H. BELLOC. Mientras que para el primero AUSTERLITZ son sólo algunas líneas, para el segundo es todo el desarrollo de la batalla, con sus vicisitudes; en uno unas pocas frases, en el otro varias páginas. Igualmente para el Duque de Enghien: BELLOC trae todo el prendimiento y el viaje, pero nada del juicio; en BAINVILLE el juicio está detallado, pero no el prendimiento. Lo lógico no es negar los hechos, sino ver cómo se complementan. Lo mismo pasa con los Evangelistas. Si el punto de vista de Mateo son los judíos y el de Lucas los gentiles, es de esperar que el primero utilizará profecías, referencias a David, a Abrahán, etc., argumentos que en el segundo tendrán valor muy secundario en vista de sus lectores.

Con esto queda terminado el estudio del Evangelio de la Infancia en San Mateo, parte importante para el conocimiento de la economía de la redención y de la vida de Jesús. Su falta hubiera quitado a nuestros conocimientos una parte de las más preciadas, ya sea por su teología, ya sea por el candor y ternura que expresa y que ha sabido tocar el alma del pueblo cristiano.

Ricardo Dell' Oca

LA LEY DE LA LIBERTAD *

I. Movimiento ético y moral en la primitiva iglesia.

El instinto moral que finca en lo más íntimo de la naturaleza humana, tuvo, a través de la historia, las más diversas manifestaciones y hasta aberraciones. Aun se puede afirmar que no existió religión sin un sistema anexo moral. La ética o la moral, que al fin de cuentas significan una respuesta a un hecho real e histórico de un Dios creador y conservador, es el imperativo más evidente y personal de la humanidad.

La concepción genial y universal de un Aristóteles hizo de esta ética un sistema cerrado, perfecto, independiente: es lo que la razón podía escudriñar y especular en base a una situación dada, histórica, y que se manifestaba llamativamente igual en pueblos y razas.

La concepción aristotélica no daba respuesta a un para qué o a un porqué. En el Antiguo Testamento la moral está íntimamente ligada a la intervención de Dios en la historia: "yo soy el Señor Dios tuyo que te saqué de Egipto... no tienes que tener otros dioses..."; la moral de los mandamientos en este caso, no tiene razón de ser sino *como respuesta* a un Dios que intervino redimiendo, regenerando, salvando. A partir de entonces todas las relaciones de los hombres con Dios revestirán una doble forma: *la haggadah* describirá la intervención providencial, misericordiosa y privilegiada de Dios para con el pueblo de Israel; la *halakhah* tendrá por objeto las normas morales que deberán regir como respuesta de un pueblo que por benevolencia divina fue el elegido. El enfoque religioso-moral de la vida que *de facto* existe en casi todos los pueblos, es algo característico del judísmo y en grado eminente del cristianismo.

La división más clara y admisible de las cartas de San Pablo a las primitivas comunidades cristianas, se establece por la doctrina y las amonestaciones, el dogma y la moral (división que corresponde a la *haggadah* y a la

---

* En la presente exposición seguimos el curso de ideas de Dodd C. H. en *Das Gesetz der Freiheit, Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des N. T.*, 1960. Nos perdone el autor si no presentamos todo en las proporciones exactas suyas, pero es lo que pudimos realizar después de una lectura y meditación aceleradas. Aunque en algunos lugares casi cedimos a la tentación de hacer un comentario, sin embargo, no lo creímos necesario al terminar el trabajo.

El tema en sí es de suma importancia y en nuestra revista ya se viene exponiendo en diferentes formas como en *La Justificación por la Fe* de R. Elsaesser (Rev. Bibl. 1961 pp 187 - 196) y en *La Ley mosaica y su abolición* de E. Dumont (Rev. Bibl. 1960 pp 1-7. 82-88).

Dodd C. H. es un autor protestante que de por sí no necesita presentación. Sus estudios neotestamentarios llegaron a invadir el campo católico de tal manera que su obra *La Bible aujourd'hui* lleva el *imprimatur* y es el único en citarse en una *Bibliographie Biblique* católica de Montreal. Ahora es Director General de la nueva traducción inglesa de la Biblia publicada por las Universidades de Oxford y Cambridge.

halakhah judía: véase en especial Rom., Gál., Col. y Ef. En el evangelio mismo de Mateo, fruto de síntesis y sistematización, tenemos una parte de hechos y otra de reglas éticas. La labor de los evangelistas, ceñida a acontecimientos actuales y trascendentales, se dedica especialmente a relatar y consignar estos hechos sin mayor coloramiento teológico. Es que el cristianismo no se puede justificar sino como *religión histórica*.

Es curioso cómo en la primitiva iglesia, en cuestión de principios morales, se apele a una forma de tradición ya constituida, "modelo de la enseñanza" (Rom 6, 17-18). Sirva de ejemplo elocuente la 1 Tes de particular interés por su antigüedad (año 50).

Aquí se habla casi con un imperativo castrense con respecto a costumbres morales y prácticas de caridad de carácter eminentemente práctico y de la vida real. El ejemplo de catequesis que acá se dirige a los paganos contiene prescripciones que se proponen como "tradición" (a la misma tradición se apela en 1 Cor 15, 1-3).

El mejor argumento para establecer este bloque común de la tradición moral en la iglesia primitiva, es la semejanza llamativa que presentan, justamente en este tema, tanto las epístolas de San Pablo como la epístola a los Hebreos y 1 Pedro. (Dodd 25-30). Pero lo interesante es que podemos todavía ascender más y llegar a ese *kerygma* primitivo perfectamente caracterizable (*kerygma* significa proclamación casi a voz en cuello como lo hacían los emisarios reales antiguos o como lo hacen los mercaderes modernamente). Esta predicación primitiva que contiene escuetamente la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, punto culminante de la religión de Israel y punto de partida para el establecimiento del nuevo reino de Dios en la tierra, tiene que ser también un llamado a la moral, un llamado a la ética. Los hombres que habían aceptado este *kerygma* que contenía el juicio de Dios, tenían, en consecuencia, que cambiar de vida y colocarse en otro plano de obligaciones y de deberes; es entonces cuando se forma la *didaje* (enseñanza de la práctica cristiana).

II. La ética cristiana neotestamentaria en sus bases y motivos.

A. El espíritu griego procede en círculos cerrados y cíclicos cuando concibe la historia; el semita en forma lineal, a un fin positivamente querido por Dios. Toda la creación y profusión poética que adornará este fin no tendrá otro motivo que hacer resaltar el aspecto de juicio con respecto al pecador y de salvación con respecto a los justos.

Como los primeros cristianos creyeron vivir estos momentos finales echaron a un lado las imágenes: la llegada presente de Dios crea un imperativo para la llegada más plena futura (el reino de Dios llega... el reino de Dios llegará: Cristo llega... Cristo llegará). Lo que en todo caso es decisivo, es que el "tiempo se ha cumplido y el reino de Dios ha llegado": Dimensión enteramente nueva, elemento escatológico esencial en el cristianismo primitivo.

1. Ante la persuasión de que el *tiempo es corto* y que, por lo tanto, todo lo demás es pasajero y caduco (1 Cor 7, 29-34), se crea una respuesta que no se congela en un códice de mandatos sino en un planteamiento absoluto: *dure mucho o poco el mundo es esencialmente temporal,* por lo tanto, no hay que vivir más para el mundo (la actitud que crean esta conciencia y esta persuasión se describen bien en Rom 13, 11, 12; Ef 5, 14-17).

2. "Viene la hora y *ya está*". Las nuevas realidades desbordaron, a partir de Cristo, sobre la humanidad; realidades nuevas que significan justicia,

gracia, nuevas posibilidades. Justamente por que se trata de nuevas *realidades* la moral cristiana no es un perfeccionismo moral o un ilusionismo religioso y hasta espejismo. Se puede seguir porque se dan nuevas fuerzas y nuevas energías; somos nueva criatura (San Pablo), nuevo nacimiento (San Juan y San Pedro), siempre asegurado por un sacrificio eterno (Hebreos). Si la ética cristiana tiene de peculiar algo distintivo, algo infinitamente trascendente a cualquier ética y moral dada o dable, es debido a este *nuevo orden de relaciones entre Dios y los hombres* de índole tan profunda, como íntima y trasformante.

B. Al participar todos de una misma realidad forman una *unidad* que se llama *cuerpo de Cristo*. Todos somos miembros de ese cuerpo. Modernamente el concepto de miembro es incoloro y vacío porque se refiere a organismos y clubes que no transmiten vida. Que el organismo de la iglesia sea vivo es otro aspecto que condiciona fuertemente la moral cristiana. En todo el próximo oriente predomina en la sociedad una concepción comunitaria y con fines comunitarios; este aspecto es tan marcado que en algunos pasajes la significación del individuo como unidad moral se niega en fundamento. Si el individuo no puede en sí mismo ser fin, como miembro, consecuentemente su vida y su muerte tendrán que ser actos públicos. La sociedad de la iglesia que forma ese organismo vivo es la única que puede tener esta pretensión absorbente y total sobre los miembros, pretensión total pero no totalitaria porque sus mismos fines subordinan a los de otro, de Cristo, salvador de todo el mundo.

El carácter comunitario de la moral cristiana tiene sus raíces inmediatas en el evangelio: Cristo en persona no obra como individuo sino como representante de toda la humanidad, de todo el pueblo de Dios. Desde entonces el "ser crucificado con Cristo" y el estar "en Cristo" aludirán a esa realidad superior unívoca poseída por todos los cristianos (vivir "en la carne" indicará oposición a la nueva criatura en Cristo; Filemón tiene que recibir a su esclavo porque es "hermano en el Señor"; los padres y los hijos tienen otra relación "en el Señor": Ef 6, 1; las relaciones matrimoniales se conciben de una manera completamente nueva a partir del evangelio: Ef 5, 23-33; Col 3, 18).

C. De lo dicho anteriormente se deduce que la moral cristiana tiene que ser una moral de *imitación de Cristo*. El ejemplo de Cristo debe iluminar al hombre cuando pase por circunstancias idénticas o análogas (1 Tes 2, 11; 1 Tes 1, 6; 1 Cor 11, 1; J 13, 15).

Desde un principio Cristo nos propone un ejemplo bien visible de *pobreza* (2 Cor 8, 9). Cristo fue rico en un orden enteramente diverso pero abrazó una condición humana humilde para trasmitir esas riquezas de otro orden a los hombres.

El ejemplo de Cristo tiene que llevar a evitar todo roce y hasta división en la comunidad cristiana (Fil 2, 5-8).

Pero el ejemplo más preclaro que Cristo da es de *obediencia*, ejemplo humano por antonomasia pero que se hace expresión concreta de un acto divino: la entrega de Dios mismo que sobrepasa el tiempo y el espacio. En este acto divino que se realiza en Cristo *se revela la esencia misma de Dios*.

De esta manera la gran tentación, que de una u otra manera, en una u otra actividad, aflora en la conciencia humana, de *imitar a Dios*, deja de ser un mito y quita su peligro: Dios se manifiesta concretamente en Cristo e imitar a Cristo significa imitar a Dios (Ef 5, 2). Es sumamente arriesgado apoyarse en reproducciones personales de la perfección divina para un comportamiento humano alentado por el afán de imitar a Dios. Pero es seguro e in-

falible imitar a Dios siguiendo a Cristo por el camino del amor. El cristianismo posee aquí una ética *absoluta*.

D. En la ética cristiana tienen primado el *amor y la misericordia*. Es lastimoso que en nuestras lenguas modernas no tengamos un vocablo equivalente a la palabra griega *agape*. El concepto de *amor* es demasiado sentimental y los conceptos de *caridad y misericordia* demasiado restringidos. *Agape es una voluntad benéfica, activa, benevolente, no desviada por nada para asegurar su propósio, no sentimental ni condescendiente sino más bien determinada invariablemente*. De esta manera la *agape* es la "plenitud de ley" (Rom 13, 8-10), la disposición que entraña todas las virtudes (1 Cor 13), el principio constructor de la sociedad (1 Cor 8, 1), el lazo de perfección de la comunidad (Col 3, 14). Por lo tanto, no es una virtud entre las virtudes sino *disposi ión de toda la persona a una entrega a Dios mismo expresada en una entrega a Cristo* (Rom 5, 5-8). Los conceptos de amor y misericordia solo pueden entenderse a partir del evangelio. A esta altura ya no podemos más distinguir entre religión y ética. La ética se prolonga en un principio religioso de lo que Dios mismo es, "Dios es amor"; y la respuesta del hombre será en primer lugar reconocimiento de Dios y luego imitación de Dios en Cristo por el camino del amor.

III. La Moral según los evangelios.

La tradición moral del cristianismo asciende en forma autoritativa y directa hasta Cristo mismo.

A. Los escritores sagrados distinguen cuidadosamente entre aquello que es mandamiento del Señor y opinión propia (2 Cor 7, 8-12. 25. 40). Una comparación de todo el patrimonio moral neotestamentario nos lleva a la siguiente conclusión: existe una colección de palabras de Jesús de una época más antigua a los evangelios, firmemente establecida, reconocida por todos y de autoridad decisiva. La homogeneidad en la presentación del material moral observada en los más distintos escritos, como Rom, Col, Mt, Mr (compárese como un ejemplo bien ilustrativo 1 Tes 5, 14-18 con Hebr 13, 1-3 y con 1 P 3, 8-9) es índice bastante claro de una dependencia con respecto a esta tradición preliteraria.

B. A ojos vistas hay diferencia entre las prescripciones morales de los evangelios y las de los demás escritos neotestamentarios. La grandiosidad incomparable de vida y agudeza de los evangelios contrasta llamativamente con la pesadez y aplomo de las prescripciones orales epistolares; las reglas que presentan las epístolas se pueden traducir inmediatamente en práctica y tomarse al pie de la letra, cosa que no se puede decir de las prescripciones de los evangelios porque no son normas claras para el comportamiento. Obsérvense las parábolas como ejemplo más característico; lo que allí se encuentra de fantasía, imaginación, realismo, espíritu de observación y dramatismo se observa perfectamente en las prescripciones morales de Jesús, cosa que generalmente se pasa por alto o no se admite (Mt 6, 2; 5, 23 s. 3. . .).

Las parábolas y las prescripciones morales tienen así un denominador común no solamente en cuanto a las características literarias, sino también en cuanto al mensaje y llamado que encierran: *Estamos en la hora cero, es necesario que el hombre se decida ante este reino de los cielos que no se define porque se presenta como un misterio* (Mr 4, 11); un mismo lenguaje habla de algo inesperado e intranquilizador, es que ya no se trata de una providencia

lejana sino de Dios mismo que se hace presente. Ante esta intervención histórica extraordinaria, singular y permanente el hombre tiene que reaccionar por la *penitencia*. La penitencia se hace entonces la primera manifestación de la moral y ética cristianas. La penitencia no se entretiene con la regulación armónica y proporcionada del comportamiento, sino es *norma absoluta* revestida de dramatismo evocativo y sugestivo en imágenes y acciones bien concretas. El primer paso de lo que el N. T. llama penitencia es el *reconocimiento* de que ahora se realiza el juicio de Dios. Luego, las exigencias severas de un Dios que juzga a la humanidad en Cristo, se colocan dentro de la imagen del reino de Dios como *cumplimiento y pacificación* que promete sobre toda medida por ser lo que es. La penitencia va del reconocimiento negativo de este juicio de Dios sobre nuestros pecados a la realización positiva de nuevas posibilidades. El tránsito a esta posición se llama *perdón de los pecados*. Los mandamientos de Cristo descubren la urgencia del perdón y arrojan a la inagotable gracia de Dios que es fuerza creadora; después de la implatación de estas nuevas realidades se comenzará una tarea ética de mandamientos y prescripciones que harán de mojones de camino para la realización de nuestro verdadero fin en el reino de Dios. Se trata entonces de una *nueva* ley, ¿en qué sentido?, ¿con qué características?

IV. La ley de Cristo.

La penitencia nos había puesto en la presencia de Dios para la contemplación objetiva de nuestra realidad: ¿estamos en condiciones de recibir su perdón? La implantación nueva de esta nueva realidad que se llama reino de Dios se prolonga después en un comportamiento adecuado rectilíneo. No a todos los círculos cristianos le es grato hablar de *ley* de Cristo, aunque ya haya una legislación propiamente dicha en los umbrales del Nuevo Testamento (cf. sermón de la montaña en Mt 5-7). En el intento de desbaratar toda tendencia legalista, no se pudo y no se puede resistir a la tentación de citar Rom 10, 4; 6, 14: somos liberados de la ley y de las obras de la ley. Pero si San Pablo no se puede contraponer a San Mateo, menos aún puede contradecirse a sí mismo. También para San Pablo hay un precepto del Señor, una ley de un imperativo absoluto que exige obediencia y sometimiento (1 Cor 9, 21; Gál 6, 2; 1 Cor 14, 7-39).

A. El Nuevo Testamento como *Kerygma-Didaje* tiene su perfecto paralelismo, no solamente con respecto a la *haggdah-halakhah* del judaísmo, sino también con respecto al Antiguo Testamento en su enunciado de *Alianza-Mandamiento*. Que con respecto a la alianza se trate de un pacto bilateral, de iniciativa absolutamente divina, es cosa que ya está bien estudiada. Pero es bueno advertir qua a la esencia del pacto pertenece esencialmente la aceptación del hombre, es decir, su participación activa. El enunciado *alianza-ley* se justifica para el Nuevo Testamento mucho mejor que el de *Kerygma-Didaje*. Los rasgos característicos de esta *nueva* alianza, se describen ya esquemáticamente en Jer 31, 31-34. Esta *nueva* alianza implicará, agrade o no agrade, una *nueva* ley, aunque en verdad esta ley esté, a diferencia del Antiguo Testamento, *escrita en los corazones:* Así lo afirma Jeremías en el lugar citado y lo repite Pablo en 2 Cor 3, 6: "el cual nos concedió ser ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del Espíritu; porque la letra mata, el Espíritu vivifica". A renglón seguido San Pablo quiere explicarse con respecto a la índole de esa ley: Se trata de una carta magna preparada para nuestro servicio, que no se escribe con tinta sino con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra sino de carne. HAY UNA OPOSICIÓN CENTRAL Y DECISIVA DE LA LE-

GISLACIÓN CRISTIANA AL A. T. En San Pablo se expresa por la oposición entre palabra y espíritu. La palabra griega *gramma* (que traducimos por carta magna) significa documento escrito y no *letra*, como se entendió siempre. Aunque San Pablo mezcle las comparaciones de inscripción con tinta y en piedra, es claro que considera la ley de Moisés como documento escrito (*gramma*) que dirige al detalle toda una vida humana (es ajena a la mente de San Pablo aquella concepción que comienza con S. AMBROSIO e influye en toda la cristiandad através de S. AGUSTÍN, de considerar *gramma* como interpretación literal que debe ceder al *espíritu* o interpretación alegórica de la Escritura). Este documento escrito antiguotestamentario es el que queda anulado con la muerte de Cristo (Ef 2, 15); en su lugar entra a regir la *ley escrita en los corazones*. Como la religión de Cristo se presenta con una autoridad absoluta (Jesús enseña con autoridad y no como los escribas y fariseos; se contrapone a Moisés en el sermón de la montaña con las palabras repetidas "yo en cambio os digo"), anticipemos que la *ley escrita en los corazones* no significa un derrumbe de normas morales objetivas en pro de normas morales subjetivas, algo así como una iluminación interna o como que Dios sea la conciencia propia de cada cristiano. Esto llevaría a la negación del cristianismo.

D. Es natural que en el Nuevo Testamento no falten elementos para conocer la naturaleza de la *nueva* alianza. Esto nos conducirá a determinar la naturaleza de la ley que tendrá que regir el nuevo orden. Sabemos lo que Dios hizo, detengámonos más en el modo cómo Dios lo hizo y la finalidad para qué lo hizo (J 3, 16).

Porque el modo de la entrega personal de Cristo es la *caridad (agape)*, el modo de responder el hombre a esta acción de Dios en Cristo, no tiene que ser sino de la misma manera ("os he dado ejemplo para que así como yo hice hagáis también vosotros, os doy un nuevo mandamiento que os améis los unos a los otros como yo. . ."; J 13, 15, 34.). En el Nuevo Testamento hay una obligación, un deber, una moral, una ética, que sólo tiene razón de ser como consecuencia de la acción divina: *la acción humana tiene ahora el mismo sentido que la acción divina por la que somos salvados*. Así como el comportamiento de Dios para con la humanidad es *categórico* en Cristo Jesús, así lo debe ser también el comportamiento del hombre con respecto a Dios. Esta *modalidad categórica* es la que también se expresa en los mandamientos de Cristo (que nada tienen de normas bien detalladas como las rabínicas) y constituyen lo que incorrectamente se dio en llamar lo paradójico, hiperbólico o retórico de las palabras de Cristo. No se puede dudar de la seriedad con que Cristo quiera mandar e imponer un modo de obrar. Si no siempre el presentar la mejilla será lo más perfecto, sin embargo, siempre será posible aplastar el orgullo y el propio egoísmo delante de los hombres; si no en todo caso el pagar los diezmos será factible, siempre, en cambio, habrá ocasión de manifestar que no se tiene derecho absoluto en el disponer de cualquier bien. En una palabra es bueno tener reglas exactas y cumplirlas cuando se las tienen, pero en esto hay poco de las virtudes fundamentales de justicia, misericordia y amor de Dios y hasta pueden realizarse sin estas virtudes (1 Cor 13).

Con respecto a los diezmos y utilización de bienes terrenales las disposiciones de Jesús adquieren un tono del todo especial e inaudito hasta entonces: "No podéis servir a Dios y a las riquezas"; "No debeis juntar riquezas sobre la tierra"; "Si alguno de vosotros no abandona todo lo que tiene no puede ser mi discípulo"; "vended todo lo que poseéis y haceos reservas que no

envejecen"; "dad a quien os pide". Nadie en la historia o concibió o se animó a dar preceptos de esta índole. Aquí no hay ni obscuridad ni ambigüedad; con poderosa fuerza sugestiva se ordena la actividad personal con respecto al dinero. Estos imperativos de Cristo, a diferencia de las legislaciones humanas, sólo se pueden *seguir* pero no cumplir a la perfección por que se abren a una perspectiva infinita e inalcanzable.

C. En consecuencia, de los mandamientos de Cristo jamás se podrá decir "los he guardado desde mi juventud". Aquí sí que se justifica aquello de que una buena conciencia es un invento del diablo; otros son los sentimientos del discípulo de Cristo (Fil 3, 12-14). La ley de Cristo nos despierta y estimula a una actividad moral que debe traducirse en la vida práctica, no a partir de una hoja escrita sino de una realidad depositada en el mismo hombre que debe desarrollarse al amparo de la gracia divina. Esto es lo que significa la *ley escrita en los corazones.*

Si los mandamientos de Cristo están abiertos hacia el infinito, entonces ¿qué mensaje encierran para la humanidad que no posee las fuentes de la gracia para realizar un ideal que parecería con más razón hipotético y hasta utópico?

A pesar de la grandeza de la nueva alianza y de la nueva ley hay que afirmar que *la ley de Cristo es ley universal y, por lo tanto, destinada a todos los hombres sin excepción.* Cristo mismo toma como punto de partida el mismo orden de la creación, valedero para todos y cada uno: "En un principio eran una sola carne" (Mr 10, 2-9); "para que seais hijos de vuestro padre que está en los cielos que hace salir el sol sobre buenos y malos" (Mt 5, 44 s) . . . la iglesia de Cristo tiene entonces una doble función que desempeñar; una con respecto a sus propios miembros, de traducir los principios fundamentales del evangelio a las circunstancias históricas concretas; otra para con el resto del mundo, de exponer la tendencia e índole de la moral cristiana (no su perfección absoluta) sintetizada en la frase *vencer el mal por el bien.* Como la ley escrita en el corazón significa también la ley natural (Rom 2, 14-15), la Iglesia mantiene la obligación, ante el mundo entero, de dar razón de esta ley primitiva. La ética cristiana tiene de particular que no puede ser rechazada en calidad de un sistema ético cualquiera; si se la rechaza se rechaza la misma ley de la creación del hombre, se sofoca la verdad por la injusticia (Rom 3, 18).

L. F. R.

NOTAS EXEGETICAS A JUAN 4, 46-53

Jesús había estado en Judea y debió abandonarla por varios motivos, antes que nada por reacción de los fariseos que, dada la misión y la actividad de Salvador, fue muy violenta. Implícitamente resultó además del texto que puede atribuirse a la intención de Jesús el no interrumpir con su excesivo éxito la obra del Precursor todavía no terminada. Por lo tanto Jesús vuelve a Galilea. S. Juan resume las razones: "Jesús mismo dio testimonio de ello, diciendo que el profeta no recibe honor en su patria". Justamente ZAHN interpreta esta frase oscura, objeto de controversia, en el sentido que habíamos indicado: "Jesús huyó el éxito y buscó el esconderse", y lo buscó a propósito en su patria donde jamás recibió demostraciones de adhesión entusiasta.

Pasados dos días en Samaría prosigue el viaje y, después de su llegada a Galilea, lo encontramos en Caná donde, en circunstancias bien conocidas, realizó su primer milagro. En aquel lugar fue entrevistado por cierto funcionario de la corte del rey Herodes Antipas sin saberse por qué habitaba en Cafarnaúm. El nombre griego y latino se eligió mal: El códice D tiene *basiliskos* traducido por la Vulgata por *regulus* — *(pequeño rey)*; los otros códices tienen *basiliskós* en forma de adjetivo que significa "perteneciente al rey". En nuestro caso se trata por lo tanto de un empleado del rey Herodes a su vez propiamente tetrarca en aquel tiempo en que la costumbre popular no hace distinciones ni peca de terminología técnica. Parece que este empleado real fuese un judío y no un pagano. S. Juan no se hace explícito y ciertamente hubiera subrayado que se trataba de un pagano si en realidad lo hubiera sido por su carácter universalista. También el modo de obrar de este hombre nos hace pensar más bien en uno de estirpe judía que pide el milagro casi a título de compatriota del Taumaturgo.

El hijo de este pobre hombre estaba en estado muy grave, hasta casi en trance de muerte. Por lo visto la noticia de la vuelta del Rabbi de Nazaret se había difundido: este padre infeliz lo sabe enseguida y se pone inmediatamente en su busca para suplicarle que descienda a Cafarnaúm y lo cure. Nótese la terminología que reproduce bien la posición geográfica de los lugares de que se habla: *katabê* = le ruega que descienda, Nazaret y Caná están bien en alto mientras Cafarnaúm yace a orillas del lago...

El empleado de Herodes tenía fe: había superado quien sabe con qué rapidez los 33 kilómetros más o menos que separaban Cafarnaúm de Caná, y estaba convencidísimo que Jesús tuviese poderes verdaderamente extraordinarios, pero que, como cualquier médico común, no hubiese podido obrar una curación a distancia. Quizás pensaba que su presencia fuese indispensable. Su fe era como aquella de los judíos que veían en Jesús una suerte de obrador de prodigios sin ocurrírseles en lo más mínimo que el taumaturgo tenía, antes que nada, una misión espiritual que cumplir.

La respuesta de Jesús fue seca y velada de profunda tristeza: "Si no veis los signos y prodigios no creeis". *Sêmeia kai terata* es una expresión frecuente del N. T. pero que en S. Juan se encuentra una sola vez, a saber, en nuestro lugar. Los términos pueden ser sinónimos indicando la misma cosa pero bajo aspectos diversos: *sêmeion* = *signum* es el milagro en cuanto es signo de una realidad superior...: *teras* = *portento*, prodigio, subraya principalmente lo maravilloso del hecho.

La respuesta de Jesús nos impresiona, no sólo porque parece ser fría hasta contener cierto desprecio para con un hombre digno de respeto, sino

porque trata de aquella manera a un padre afligido... Más aún, reprocha la fe imperfecta de un hombre que no había tenido la ocasión de conocerlo personalmente. Por lo tanto no se podía exigir en él una fe más profunda.

La respuesta a esto, que podría ser una objeción, la encontramos en la forma del plural usada por el divino Maestro: "si no veis... no creeis", de donde se recaba claramente que no nos encontramos tanto frente a una respuesta a aquel padre afligido cuanto más bien a una consideración y reflexión de Jesús mismo de orden más general: su indignación se refiere a los judíos como categoría de gente que cree solamente a los milagros. Con su respuesta Jesús coloca en el recto camino a aquel hombre, de modo que pueda creer a sus palabras sin insistir en los hechos. Esto era duro dadas las condiciones psicológicas del momento. A pesar de todo Jesús lo exige. Con este método usado por Cristo se nos revela un lado característico de su temperamento: Aquello que El pide es duro; no se adhiere, además, inmediatamente a las demandas imperfectas: sin embargo ayuda y encamina para que se pueda obtener lo pedido sin pasar por alto o dejar aquello que es más importante...

La misma pedagogía y psicología la encontramos en el episodio de la cananea; en un primer tiempo Jesús la trata dura y ásperamente (de perro) para darle la ocasión de manifestar la profundidad de su fe; situación análoga se encuentra en las nupcias de Caná. En los dos hechos narrados encontramos confianza plena, una respuesta inesperadamente dura no por capricho sino para defender un principio. En nuestro caso para demostrar la necesidad de la fe sin milagros. En las nupcias de Caná para afirmar y demostrar la independencia y la libertad mesiánica del Hijo frente a la Madre. También en los dos casos encontramos la perseverancia en la petición y la concesión de la gracia y hasta tal punto de superar toda expectativa.

"Señor, desciende antes que mi hijo muera", es la respuesta. De frente a tal insistencia se nos vuelca el ánimo... de ninguna manera aquel hombre había escuchado el... sermón... y continúa en el plano del que justamente Jesús quería sacarlo. ¡Cuánta verdad psicológica! Frente al reproche no había sentido nada, poseído como estaba del pensamiento de su hijo que muere. En las palabras más bien teóricas de Jesús advierte una sola cosa, que el tiempo pasa y su hijo muere, por eso casi interrumpe al Maestro como queriendo decir: no es el momento de discutir... Señor, desciende inmediatamente.

La gracia pedida se concede: "Vete en paz, tu hijo está bien". Después de su llegada a Caná, el funcionario de Cafarnaúm, como los samaritanos de Siquem, se había dejado ganar por la influencia fascinante del Rabbi: Creyó a las palabras un tanto inquietantes, y sin insistir más retoma el viaje. "Creyó a las palabras", equivale a decir, logró un grado más elevado en su fe.

Cruzado el altiplano después de unas tres horas y media y llegado al punto donde el camino comienza a descender hacia la depresión del lago de Tiberíades (alrededor de unos 700 m. en desnivel), el funcionario encuentra grave a sus siervos. Al verlos de lejos su corazón se agita, quizás piensa en algo grave... lo peor habrá quizás acontecido... Pero venían con una noticia del todo inesperada y hasta querían evitarle el triste papel de invitar a algún famoso médico para curar a uno que ya gozaba de salud: "Tu hijo está bien".

Acordándose de las palabras de Jesús quiere saber la hora en que el joven había comenzado a sentirse bien. Se le respondió: "Ayer a la hora séptima [o

sea hacia la una después de mediodía] la fiebre lo dejó". Este detalle dio pábulo a Loisy y otros para objetar la historicidad del milagro. Razonan de la siguiente manera: ¿Por qué "ayer" y no "hoy"? Esto significa que no es verosímil que un padre bajo el peso de una angustia mortal por la enfermedad grave de un hijo suyo, y después de un anuncio tal como era el recibido de Jesús, no retornase enseguida a casa para... ver, para... constatar. El cansancio en tales condiciones psicológicas de hecho no se siente... Por lo demás el viaje ni siquiera era excesivamente largo; en seis o siete horas y hasta en momentos (si en cabalgadura) podía llegarse en la misma noche a destino.

El P. Lagrange responde contra Loisy que tal viaje jamás se comienza después de mediodía; que el padre después de asegurarse de la futura curación, no tenía más necesidad de apuro y tal comportamiento hasta hubiera sido ofensivo para Jesús pues equivaldría a dar poca fe a sus palabras... si hasta los animales de carga tienen necesidad de reposo.

La verdadera solución es probablemente aquella propuesta por el P. Joüon: El día para los hebreos corría de una puesta del sol a la otra. Por consiguiente toda hora que precede a la puesta del sol se puede decir "ayer". Si el encuentro de los siervos con el patrón acaeció, como parece, después de las seis de la tarde, con toda razón dicen ellos "ayer" refiriéndose a un acontecimiento acaecido a las una después del mediodía de la misma jornada.

La conclusión para el funcionario era patente: Se trataba justamente de la hora en que trataba con el Maestro de Nazaret en Caná. No había duda alguna, la curación era debida a sus palabras y no a la casualidad. Las consecuencias también fueron lógicas: "Creyó él y toda su casa".

En los sinópticos (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10) encontramos el relato de la curación del hijo del centurión. Por algunos rasgos comunes algunos han deducido que se trate del mismo acontecimiento. Esto lo consideramos improbable. Si hay algunos puntos comunes, con todo muchas son las divergencias. Puntos de contacto: el enfermo se encuentra en Cafarnaúm; la curación se realiza a distancia; el postulador es de elevada condición social. Puntos de divergencia: en los sinópticos un pagano cuya fe despierta la admiración de Jesús mientras que en Juan la fe de un judío, reprendida por su imperfección; en los sinópticos un centurión, o sea, un oficial subalterno del ejército, en Juan, en cambio, un oficial civil; en el primer caso el hecho se coloca en Cafarnaúm, en el segundo en Caná; el centurión renuncia espontáneamente a la presencia de Jesús, el funcionario ni siquiera después de la reprimenda renuncia a ello e insiste para que el Maestro vaya con él a casa. La conclusión es obvia: La narración de Juan es independiente de la de los sinópticos y se trata de acontecimientos diversos.

Puede considerarse otro caso de la literatura rabínica en el Talmud babilónico (Berakot 44). El hecho narrado pertenece a la tradición Tannaitica muy antigua pero consignada por escrito a partir del año 200 después de Cristo. "Cierta vez cayó enfermo el hijo del Rabbi Gamaliel quien mandó dos de sus discípulos más sabios al Rabbi Hanina Ben Dosa para que implorasen misericordia por él. Habiéndolos visto, subió sobre la parte superior de la casa e imploró misericordia por el enfermo. Al bajar les dijo: No soy profeta ni hijo de profeta, pero sé que si mi oración brota de mis labios será salvado... en cambio si no brota será rechazado. Aquellos se sentaron, escribieron e indagaron la hora. A su regreso les dijo el Rabbi Gamaliel: Fue exactamente como vosotros habéis dicho exactamente en aquella hora lo dejó la

fiebre y pidió de beber". Quizás en este caso no se trate de una dependencia literaria propiamente dicha. Los puntos de semejanza son del todo obvios: La fiebre es un mal común y síntoma de todos los otros malestares; el recurso a las fuerzas sobrenaturales, como a los Santos, es natural en los casos desesperados; la contestación de la hora es el único medio para establecer que se trata de un milagro. En todo caso admitiéndose dependencia hay que decir que el Talmud dependería del relato de Juan y no viceversa. Si es verdad que Rabbi Hanina y Rabbi Gamaliel vivieron alrededor del 70 después de Jesús, es necesario observar también que la narración en cuestión fue puesta por escrito no antes del siglo tercero, y conservada en una colección del siglo Quinto, Sexto. . .

Los adversarios que fácilmente admiten no sé qué cambios en la tradición oral de treinta o cuarenta años de los Evangelios, consideran inmutable la tradición rabínica de al menos dos siglos. La diversidad de medida en tal apreciación no puede sino ser debida a mala fe.

Como conclusión práctica del relato hagamos algunas consideraciones sobre el comportamiento de Jesús frente a los milagros. Es esta una cuestión de gran importancia y justamente aquello que más importa la evangelista: "Jesús no se confiaba de ellos porque los conocía a todos. . . " El, que ve más que nosotros, sabía cuán condicionada, insaciable e inestable es una fe que se basa solamente en el milagro. En Judea Jesús tuvo gran éxito sin milagros, y también los samaritanos, como subraya Juan "creyeron a las palabras". Ahora bien, en nuestro texto se habla de un milagro y de Jesús que vitupera la fe condicionada a un milagro. Con todo después lo realiza pero a condición de que se tenga fe en su palabra. Por consiguiente en todo nuestro contexto hay un pensamiento que preocupa grandemente al evangelista: La fe no debe fundarse solo en los milagros sino en las palabras de Jesús. Esto el evangelista escribió para sus contemporáneos pero también para toda la cristiandad que no iba a ser testigo de los milagros de nuestro Señor. La preocupación de Jesús parece la de aquel que teme al que cree por el milagro porque tendrá la pretensión de alimentar su fe con siempre nuevos milagros. Era la mentalidad de aquellos que le pedían: "¿Qué prodigios haces por lo tanto para que podamos creerte?" Es la mentalidad que siempre el Salvador combatió, jamás hacía milagros si eran pedidos como prueba y condición de la fe: "Una generación mala y adúltera pide un milagro pero no le será dado. . . " Este es un primer comportamiento. Hay otro que supone que los milagros son siempre útiles, si no necesarios, para provocar el asentimiento de la fe. El nexo entre los milagros y la fe es evidente en los sinópticos y en S. Juan. Sin embargo nos deja perplejos el comportamiento de las muchedumbres que creyeron en los milagros mas cuya fe no se robusteció ni llegó a maduración. Es la psicología de las masas que jamás cambia en el transcurso de milenios. . . Se vuela, se acude de todas partes del mundo a las personas que se dicen obran milagros. . . pero se corre como a un circo equestre. . . como a una exposición interesante y se apartan con los mismísimos resultados: "¡Qué bello!, ¡qué emocionante!, ¡qué cosa inolvidable!"; pero sin ninguna reflexión práctica para la vida individual y social. El milagro solo no basta. . . si bastase los habitantes de Lourdes, Loreto y Fátima en vez de comerciantes de objetos religiosos serían todos cristianos fervientes.

Sea por lo tanto robusta y viril nuestra fe; creamos a la palabra de nuestro Señor Jesucristo y conformemos a ella nuestra vida. . . para que no diga Jesús de nosotros con acento de profunda tristeza: "Si no veis milagros. . . no creeis".

Dr. Antonio Lobina S. D. B.
S. Sc. L.

VIVAMOS LA PALABRA DE DIOS

La Mujer encorvada (Lc 13, 10-17).

La mujer encorvada, una viva imagen de la desgracia humana; el jefe de la sinagoga, el retrato perfecto de la mezquindad humana; y por encima de ambos al Salvador, lleno de poder, irradiando sosiego, benignidad y grandeza; y como fondo del cuadro, el pueblo que se conduce como unos niños desaprensivos que, siguiendo el dictamen de su corazón aciertan, sin embargo, no pocas veces con la verdad.

Veamos: "Había allí una mujer que tenía un espíritu de enfermedad hacía unos 18 años, y estaba encorvada, y no podía en modo alguno enderezarse."

¿Un espíritu de enfermedad? — Más tarde dirá Jesús de ella que Satanás la tenía ligada nada menos que por 18 años. — Dos cosas llaman aquí la atención: primero la absoluta naturalidad con que San Lucas —¡médico al fin!— y luego el mismo Jesús atribuyen el mal a Satanás. Nosotros ya vimos en otro lugar que hemos de aprender en la escuela del Evangelio que *en última instancia* es siempre Satanás quien ha metido su mano donde se trata de sabotear los amorosos designios de Dios: en toda muerte, en todas desgracias, en toda enfermedad e invalidez. Esto en nada se modifica por los progresos de la ciencia y el conocimiento cada vez más perfecto de las causas *segundas,* y las posibilidades que a partir de ahí se abren para combatir las *raíces inmediatas* de la enfermedad. Nada tiene que ver lo uno con lo otro. Satanás es y será siempre el gran negador, el que está en su elemento dondequiera pueda obstruir los caminos de Dios, desfigurar y aniquilar su creación. Jesús, a su vez, ha venido para aniquilar el poder de Satanás, y algún día, que será el de la resurrección, aniquilarlo hasta en el orden corpóreo. Hasta entonces, sus curaciones quieren ser símbolos y preanuncios de aquel día, ¿y qué momento más propicio podría hallarse para soltar las ligaduras satánicas que justamente el día dedicado al Señor, el día del Creador que es el Sábado?

Esta mujer encorvada, inclinada sobre la tierra, ni siquiera puede levantar la vista. Pues, ¿cómo atribuir al azar el que Jesús eligiese como objeto de su milagro sabatino precisamente a esta patética imagen de la miseria humana, como quiera que por fuerza hemos de reconocer en aquel cuerpo encorvado la figura viviente de todo dolor y miseria que afligen el alma humana? Sólo el hombre lleva en la privilegiada postura erguida de su cuerpo el sello de un destino superior al de los animales. Esta mujer representa a la humanidad, ligada en la caída del pecado original por Satanás, quien la mantiene sujeta a la tierra con miles de pesadas cadenas, para que pierda de vista el cielo. He aquí al hombre caído quien encorvado sobre sí mismo por Satanás y por el pecado busca su felicidad, su cielo, su último fin y su "dios" en sí mismo. Para rectificarlo, enderezarlo en el sentido más propio de la palabra, ha venido Jesucristo. Esta acción habrá de repetir y consolidarse en cada "día del Señor", el que estará a servicio de esta gran obra de nuestro enderezamiento, la curación de una humanidad que se arrastra atada y encorvada por Satanás, incapaz de erguirse sin la intervención milagrosa de uno que sea más fuerte que Satanás.

Pero volvamos a la mujer encorvada. Su salvación le ha llegado por sorpresa, sin haberla buscado, sin haberla siquiera implorado. Tuvo, esto sí, que encontrarse con el Señor para tal efecto, y lo encontró en el lugar donde ella,

por cumplir con sus obligaciones, debía hallarse en este momento: en un acto obligatorio de culto. Mujer al fin, y sensible como tal, se le haría cuesta arriba, sobre todo en los comienzos de su dolencia, mostrarse en público en su estado lastimoso. Pero había vencido su vergüenza experimentando, en cambio, el consuelo inherente a la oración hecha en común, y a la lectura de la palabra de Dios. ¿Acaso en virtud de este consuelo se habría resignado ya a sobrellevar su penosa suerte hasta el fin? ¿Habría llegado a fuerza de oraciones hasta el vencimiento de sí misma, hasta la conformidad silenciosa y abnegada del alma que dice: lo que Dios hace, bien hecho está? No lo sabemos. — Pero sí sabemos que no forcejeó por llegar hasta el taumaturgo, como lo había hecho la mujer que sufría del flujo de sangre, y que no exclamó como aquellos ciegos: "¡Jesús, hijo de David, ten misericordia de nosotros!" (Lc. 18, 39).

Por el contrario, Jesús tiene, por así decirlo, que buscarla primero, descubrirla entre la multitud y luego llamarla hacia sí. Asimismo advertimos que aquí no hacía falta preparación alguna, ninguna pregunta examinadora de si ella tenía fe, o no. — Aquí no hay más que una simple y poderosa declaración: "Mujer: estás curada de tu enfermedad". — Todo este conjunto de circunstancias parecería indicar que aquella pobre inválida era uno de esos santos ocultos y silenciosos, uno de aquellos cinco o diez que en cada ciudad, en cada país llevan el mundo sobre sus cansados hombros, ya que por consideración a ellos Dios hubiera perdonado hasta a Sodoma (Gén 18, 26). Vaya esto a título de reverente saludo a aquella mujer y los que se le parecen.

Mas ahora llegamos al jefe de la sinagoga. A este señor lo estábamos esperando ya. Este hombre es un funcionario, representante de la autoridad, no de jerarquía muy elevada, por cierto, pero justamente por esto muy celoso de ese poquito de poder y renombre que constituye todo el contenido y la importancia de su vida intranscendente. Esos hombres pisotean a "los de abajo", porque saborean el placer de su pretendida propia superioridad. En cambio, ante "los de arriba" doblan serviles la cerviz para conservar, y en lo posible mejorar, su puestito. — Al irrumpir en la esfera de uno de esos petulantes almidonados un personaje de auténtica grandeza, descubren toda la fatuidad de su pretendida gloria que se desvanece, y emprenden una lucha a muerte para mantener su lugar cueste lo que costare.

El verdadero grande es el enemigo N° 1, y esto por su mera existencia. Nada extraño, pues, si de tamaño temor nazcan luego la envidia, los celos y el mismo odio. — Este jefe de la sinagoga es para ello un buen ejemplo. Ha visto el milagro —presumiblemente el primero que vio en su vida— y sin embargo es como si no lo viera porque *no quiere verlo*. Sólo advierte que con ello va creciendo aun más la influencia de ese galileo mal visto, pese al señor jefe de la sinagoga y todos los fariseos juntos. Esto le quita el buen humor y lo vuelve ciego para la omnipotencia de Dios, ciego para la bondad y solidaridad humana del taumaturgo, sordo e insensible para el júbilo de la curada.

Pero, en cambio, se agudiza al máximo su sentido de la oportunidad de hacer valer su autoridad de funcionario, aun frente a ese gran hombre. Claro está, no hay que arriesgarse a enfrentarlo directamente. (¡ni hace falta, por suerte!), pero a él van destinadas en realidad las palabras de desaprobación que en apariencia se dirigen al pueblo. ¡Oh, qué satisfacción inmensa poder derramar sobre los demás toda la hiel de un alma tan llena de envidia, y contar para ello con la gloriosa apariencia del celo de la casa de Dios que lo consume a uno, en cumplimiento abnegado de un sagrado deber! ¿Acaso el señor

jefe de la sinagoga no es responsable del orden en la misma? Pues, curar en día sábado es un sacrilegio, y más aún cuando ocurre en la misma casa de Dios: "Hay seis días en los cuales se puede trabajar; en ésos venid y curaos (¡este señor habla como si eso de curarse fuera para él cosa de todos los días!) y no en día sábado".

Tan repletas de hipocresía e injusticia están estas palabras que no puede dudarse de su autenticidad: han sido transcriptas de la vida real. —Bienaventurado quien aquí no se siente aludido, pero mucho me temo que no serán muchos los que podrán sentirse exentos si queremos ser sinceros. — Quien mire dentro del propio corazón iluminándolo con la luz de Dios, por amar la luz y la verdad aunque sea a costa de uno mismo, hallará allí adentro al hipócrita y fariseo que en la sangre y el alma de nosotros, los hombres comunes, tiene raíces tan profundas. Allí adentro se destila el veneno que luego quiere aparecer como miel en nuestros labios; allí se falsifican pesos y monedas con las que engañamos al mundo que nos rodea, falsificadas con tanta habilidad que tú mismo, el falsificador, terminas por aceptarlas como legítimas. Allí en lo más íntimo de tu ser tienes instalada una oficina secreta que oculta tus verdaderas intenciones y encubre los fines que realmente persigues, con sus verdaderas y últimas razones. Pero allí también se despliega una febril actividad para fabricar razones aparentes, máscaras y larvas, capas y velos para encubrir y disfrazar. "Hay seis días en los cuales se puede trabajar" —no es ésta palabra humana, ¡oh no! ¡es nada menos que la palabra de Dios!, ¡en ésos venid y curaos!"— y todo esto dicho con un tono de santa ira por el sacrilegio sabatino cometido en plena sinagoga. No se crea que esto es simplemente teatro. No. El hombre termina por creer él mismo lo que dice; pero lo cree porque lo *quiere* creer, y lo quiere creer porque en el rincón más íntimo de su corazón se ha emitido la orden del día de hostigar a ese galileo en cuanto sea posible.

Pues, ¿qué diremos de nosotros mismos? ¿Qué de las rencillas y controversias con el prójimo? ¿Acaso no es cierto que en última instancia no se trata de verdad, derecho y paz, sino del tener razón por sí mismo, y del quedarse con ella? Esta es la intención que nos vuelve ciegos y desquicia la facultad cognoscitiva de nuestra alma, haciendo aparecer como mejor todo lo nuestro y como peor todo cuanto concierne al prójimo. Así nunca tendremos paz. ¿Pero dónde está el hombre que entra en sí y dice: no descansaré hasta haberme convencido de que he sido *injusto*? y que luego con inexorable sinceridad busca y reúne todos los cargos contra sí mismo y los descargos a favor del otro, pensando que se perdona en la medida en que se sabe las cosas. Para nosotros, hombres miopes, sólo hay un camino para ser verdaderamente justos: obrar lo que a nosotros se nos antoja misericordia. ¿Qué sabemos, al fin y al cabo, de lo que ocurre en los corazones de nuestros prójimos?

Semejante actitud parecerá exagerada, pero no lo es. ¡Intentadlo tan sólo una vez! ¡Experimentad en vosotros mismos a la verdad que vale la pena y el dolor que cuesta! — cómo el no-querer-tener razón esclarece todo el ambiente como por encanto. Entonces, por fin, te percatas de cuánta verdad y derecho has torcido durante tantos años de ceguera, bajo la indigna tiranía del fariseo que se esconde en tu corazón, y cuyo nombre es: amor propio. Entonces llegas a comprender que no es un simple aforismo, sino sabiduría incomprendida lo que decían los antiguos: que la suma sabiduría es conocerse a sí mismo. Entonces también entenderás cuánta sabiduría de la vida, aun no aprovechada, contiene la palabra de Jesucristo: "La verdad os hará libres" (J. 8, 32).

Trad. H. Kahnemann *M. Zerwick S. J.*

PENSAMIENTOS SOBRE LA SAGRADA ESCRITURA SEGUN SAN JERONIMO

1. — LECTURA: San Ambrosio jamás comió en compañía de Orígenes sin lectura; jamás se acostó sin que uno de los hermanos leyera las Sagradas Escrituras (Carta a Marcela, n. 1). Leed muy a menudo las Divinas Escrituras o, mejor dicho, nunca caiga de vuestras manos la lectura sagrada. Aprended lo que habéis de enseñar a otros. Procurad saber la palabra de fe, conforme a la doctrina, para que podáis amonestar con doctrina sana y convencer a los que contradicen (Carta a Nepociano, n. 7). Después de la hora nona todos se reúnen, cantan los salmos, leen, según su costumbre, en voz alta la Sagrada Escritura y, terminadas las oraciones, todos se sientan, y el llamado Padre toma su lugar en medio de ellos y empieza a darles alguna plática (Carta a Eustoquia, n. 34).

2. — EXPLICACION: Con frecuencia me rodeaban grupos de vírgenes y yo les explicaba los Libros Sagrados como mejor podía. La lectura llevó a frecuentes reuniones (Carta a Asela, n. 2).

3. — ESTUDIO: Nunca se aparte de vuestras manos el Libro ni de vuestros ojos: aprended el salterio de memoria, palabra por palabra. Amad mucho la ciencia de las Sagradas Escrituras, de tal modo no amaréis los vicios de la carne (Carta a Rústico, n. 11). El sueño os sorprenda con la Biblia en la mano y sobre la página sagrada caiga vuestra cabeza agobiada por el cansancio (Carta a Eustoquia, n. 17). Siempre esté en vuestra mano la Sagrada Escritura (Carta a Paulino, n. 6).

4. — AMOR: Su ardor por las Sagradas Escrituras fue increíble; siempre tenía sobre sus labios aquel vers. de David: En mi corazón he escondido tus discursos, para no pecar contra ti (Sal 118, 11). Entendía que esta meditación de la Ley Divina no consiste, según la practican los fariseos entre los judíos, después de haber cumplido los mandamientos, mereció la inteligencia de las Escrituras (Carta a Principia,n. 4). En vez de joyas y de seda ame ella los Libros Divinos, en los cuales no se deleite con las iniciales doradas y las miniaturas de los pergaminos babilónicos, corroídos por los gusanos, sino con los manuscritos más fieles y corregidos con toda erudición. En primer lugar, aprenda el salterio: a estos cánticos aficióncse, y en los Proverbios de Salomón busque su erudición para la vida. El libro del Eccl. enséñele lo que hay que hollar de las cosas mundanas. En el libro de Job halle los ejemplos de virtud y paciencia. Luego pase a los Evangelios: los cuales no deje nunca de sus manos. . . (Carta a Leta, n. 12). Ya echáis de ver cómo, arrastrado por mi amor a las Sagradas Escrituras, he excedido los límites de mi carta (Carta a Paulino, n. 9). Yo sé que estáis encendido por el fuego de las Divinas Doctrinas, y que no hacéis como algunos atrevidos que, enseñan lo que no saben, sino que aprendéis bien primero lo que habéis de enseñar a otros. Vuestras cartas, aunque sencillas y sin arte, tienen el olor de los Profetas y el sabor de los Apóstoles (Carta a Pamaquio, n. 9).

5. — PREGUNTAR: . . . y como yo tenía cierta reputación en los estudios de las Escrituras, jamás me vio sin preguntarme algo sobre los Libros Sagrados; y no se daba por satisfecha, sino, al contrario, proponía siempre nuevas cuestiones, no para discutir, sino para aprender, pregundando, las soluciones de las dificultades que, a su modo de pensar, se presentaban (Carta a Principia, n. 7).

6. — AUTORIDAD: Y, volviendo, a la autoridad de las Escrituras, nuestros guías son Elías y Eliseo, nuestros capitanes son los hijos de los profetas, que vivían en los campos y soledades, y hacían sus moradas cerca de las riberas del Jordán (Carta a Paulino, n. 5).

7. — ENSEÑANZA: Si yo pudiera enseñar lo que he aprendido y entregar como por mis manos los misterios de las Escrituras: sin duda nos nacería algún varón tan docto, que en toda la docta Grecia no hubiese otro semejante (Carta a Paulino, n. 8).

8. — HERMOSURA: Oídme, siervo, compañero, amigo y hermano, escuchadme un poco, y os diré, por qué camino habéis de entrar en las Sagradas Escrituras. Todo lo que leemos en los Divinos Libros tiene hermosura y resplandor aun en la corteza; pero más dulce es el contenido (Carta a Paulino n. 9).

9. — GUIA: Recordé brevemente y como de corrida estas cosas sólo para daros a entender que el camino de las Sagradas Escrituras no os es accesible, sino que vaya alguno adelante, mostrándoos la senda (Carta a Paulino, n. 6).

10. — HUMILDAD: La vieja parlera y el viejo chocho presumen entender la Escritura, y el sofista charlatán y todo el mundo, la desmenuzan y aun la enseñan antes de aprenderla. Hay algunos que organizan círculos de mujerzuelas, alzan el sobrecejo, sueltan grandes palabras y tratan de las Escrituras Sagradas como filósofos. Otros hay, ¡qué vergüenza!, que aprenden de mujeres lo que han de enseñar a hombres y, para que esto no parezca poco, explican a otros lo que ellos no entienden. No quiero hablar de mis semejantes que, si acaso vienen de las letras profanas, al estudio de las Santas Escrituras, componen grandes discursos para gusto del pueblo, y cualquiera cosita que digan tienen por ley de Dios. No se dignan saber lo que en verdad sintieron los Profetas o los Apóstoles, sino a su propio sentido adaptan por fuerza testimonios sin que cuadre el uno con el otro. Como si fuese cosa grande y no más bien una manera viciosísima de enseñar, depravar las sentencias y caprichosamente torcer la Escritura. . . Pero, estas son cosas de niños y semejantes al juego de los charlatanes de feria: enseñar lo que no saben o, por decirlo más crudo, ni siquiera saber lo que no saben (Carta a Paulino, n. 9).

11. — SENCILLEZ: ¿Decidme, carísimo hermano, os lo ruego, vivir entre estas revelaciones, meditarlas, no saber ni querer otra cosa: no os parece que esto es tener aquí en la tierra una morada en el Reino Celestial? Quisiera advertiros que en las Sagradas Escrituras no os ofenda tal vez la sencillez y aun cierta llaneza casi vulgar de palabras, que por negligencia de los intérpretes o aún a propósito se formularon así, para enseñar más fácilmente a la gente rústica; a fin de que una misma sentencia aproveche al varón docto como al indocto (Carta a Paulino, n. 10).

12. — SENTIDOS: No podemos debidamente alabar los misterios de la Sagrada Escritura, ni admirar el sentido divino aun en los relatos más sencillos (Carta a Paula, n. 3).

13. — ASIDUIDAD: Aunque le temblaban las rodillas por la enfermedad y el cuello delgado apenas sostenía su rostro pálido y tembloroso, siempre tenía en sus manos los Profetas y los Evangelios (Carta a Paula, hablando de Blesila, su hija, n. 1).

14. — APRENDER: En los domingos se entregan (los monjes) sólo a la oración y a la Sagrada Lectura, lo que, además, hacen siempre, terminados los pequeños trabajos. Cada día aprenden alguna parte de la Sagrada Escri-

tura (Carta a Eustaquia, n. 35). — Cuando esta doncellita tierna y aún sin dientes llegare a los 7 años y comenzare a ruborizarse. . . aprenda de memoria el salterio, y hasta los años de la adolescencia haga el tesoro de su corazón de los libros de Salomón, de los Evangelios y de los escritos de los Apóstoles y Profetas (Carta a Gaudencio, n. 4).

15. — MISTERIOS: Y, al fin, para enseñaros que la Sagrada Escritura abunda de misterios por todas partes — pues la palabra de Dios es una perla que puede ser perforada por todos lados (Carta a Eustoquia, n. 8).

16. — CONOCIMIENTO: Sin conocimiento de la Escritura no es posible una vida verdaderamente espiritual y religiosa: ésta es una tesis fundamental de San Jerónimo. Sin seria preparación científica no es posible el estudio de las Sagradas Escrituras: ésta es otra enseñanza básica del Santo. . . Las discípulas satisfacían las más rigurosas exigencias de su maestro. Blesilda dominaba el griego con igual facilidad que el latín, y competía con su madre en los estudios hebraicos. En cuanto a Marcela jamás maestro alguno pudo expresarse más elogiosamente sobre un alumno suyo que San Jerónimo sobre ella (Cartas Selectas: Huber, pág. 472 s).

17. — PLÁTICAS: Las pláticas del sacerdote estén siempre saboreadas con la lectura de las Escrituras (Carta a Nepociano, n. 8).

18. — TESORO: Ya sabemos que Cristo es la Sabiduría, tesoro inestimable del campo fecundo de las Santas Escrituras, donde está escondida la perla preciosa (Carta a Pamaquio, n. 8).

19. — CONSUELO: La Sagrada Escritura dice: "Un discurso a deshora es como música de duelo" (Eccli 22, 6). Por eso, dejando las artes de la retórica y las pueriles ambiciones de aplausos, me acojo a la Sagrada Escritura, en donde está la verdadera medicina de nuestras llagas y los seguros remedios de nuestros dolores (Carta a Juliano, n. 1).

20. — FRUTOS: Id a recoger los diversos frutos que produce la Sagrada Escritura = haced de ella vuestras delicias y vuestra compañía, y gozad de sus dulces abrazos (Carta a Rústico, n. 7).

21. — TRABAJO: Cuánto trabajo me haya costado esto y cuántas dificultades haya sufrido, cuántas veces desesperado abandonaba la tarea y cuántas haya vuelto a comenzar y porfiar de nuevo, por mi deseo de aprender; lo atestiguan no sólo mi propia conciencia, que padeció todo este trabajo, sino también los que vivían en mi compañía. Mas ahora doy gracias al Señor que me ha permitido cosechar ahora tan dulces frutos de aquella semilla amarga de las letras (Carta a Rústico, n. 12).

P. Elías Clemente Dell'Oca, CSSR.

CRONICA

RAMAT RACHEL, CESAREA Y AZOR

Desde el Mar Muerto hasta la costa occidental, las actividades arqueológicas fueron numerosas. En Ramat Rachel, en las proximidades de Jerusalén, Y. AHARONI descubrió una ciudadela real construida quizás en el tiempo del rey Ozías. La campaña por él dirigida había sido organizada bajo los auspicios de la Universidad de Roma, del Ministerio Israelita de Antigüedad, de la Universidad Hebrea y de la Sociedad Israelita de Exploración. Las construcciones encontradas en el transcurso de las excavaciones del año pasado parecen pertenecer a una ciudad pequeña; también salieron a luz fragmentos del muro doble que rodeaba toda la localidad. Ahora se hace bien visible una parte del importante edificio correspondiente al tiempo del reino de Judá (siglo VIII antes de nuestra era): en la entrada de la construcción y en las piezas vecinas se descubrieron algunos muros de dos metros de espesor: uno de ellos, en piedra tallada, constituye uno de los mejores ejemplos del trabajo mural de la época. El edificio manifiesta trazas de un incendio.

El mismo lugar contenía igualmente un abundante material epigráfico: efectivamente en el transcurso de la última etapa de excavaciones se recogieron unos 112 fragmentos de alfarería con inscripciones; lo más interesante son dos sellos que remontan a la época del reino de Judá, respectivamente con los nombres de YHWHYL BN SHR (Yehohayil ben Shahar) y de L'HYW PHW (Leahyo Pahwa), es decir "perteneciente a Ahyo (Ahiyahou el gobernador)". Ya se encontró por segunda vez en Ramat Rachel el nombre del gobernador hebreo durante la dominación persa.

Las figuras en tierra cocida, relativamente numerosas, representan en gran parte a Astarté y diversos animales: entre otras cosas hay un cacharro pintado con la imagen de un hombre barbudo sentado en un alto trono; esta desteñida pintura lineal en negro y ocre asciende al tiempo del reino de Judá, y constituiría para tal época el único ejemplo encontrado en Israel de una representación humana en obra de alfarería.

CESAREA

La expedición LINK de exploración arqueológica submarina, ha descubierto pruebas palpables de que una estatua colosal se encuentra en el fondo del mar a la entrada del antiguo puerto de Cesarea. Según E. A. LINK que dirige el equipo de investigaciones, este hecho confirmaría la descripción del puerto dada por Flavio Josefo. Una moneda de plata encontrada en el fondo del mar muestra, en el reverso, que la entrada del puerto tenía a sus dos costados estatuas gigantes; el anverso lleva la efigie de Neptuno.

Además L. encontró en Cesarea un tesoro escondido en el muro de un viejo depósito, en una jarra de arcilla pintada de verde. El tesoro contiene más de 130 objetos entre los cuales perlas de oro del tamaño de una nuez y un triple collar de oro. Un amuleto de bronce lleva una inscripción en árabe. Todo data de los siglos XI-XII. La campaña italiana proveniente de Milán y dirigida por el profesor A. FROVA, descubrió, casi a plena luz, el teatro romano de una capacidad casi para cuatro mil espectadores. Los trabajos de excavación de otro teatro romano, aquel de Beth Shean, fueron dirigidos por S. APPLEBAUM. Este teatro había sido construido al lado de una colina, de frente al collado que resguarda las ruinas de la antigua ciudad, con una vista magnífica hacia el Jordán.

AZOR

Una inscripción fue encontrada en Azor, donde, M. DOTHAN dirigía las excavaciones de una parte del antiguo cementerio. Azor es uno de los lugares más ricos, desde el punto de vista arqueológico, de la playa litoral. Contiene sepulturas que ascienden a la época calcolítica y al bronce medio. Los arqueólogos encontraron tumbas de cananeos que habitaban la costa en el siglo XIII antes de nuestra era. En los siglos XI y XII los mismos Filisteos enterraban sus muertos en el cementerio de Azor. En una de las tumbas algunos vasos de cerámica fueron colocados alrededor de la cabeza del difunto. En los cuellos de los mismos se traza un escarabajo de un tipo desconocido hasta el presente en Israel y que representa a Hati, el dios del Nilo, rodeado por tres cocodrilos. El escarabajo asciende a la época de la XX dinastía egipcíaca, contemporánea a la llegada de los Filisteos al país.

Durante las mismas excavaciones apareció un tipo de sepultura muy raro. Se trata de un cuerpo sepultado en dos jarras, cada una cortada en dos partes a lo largo, unidas apertura con apertura. El tipo filisteo más tardío (fines del siglo XI antes de nuestra era) consiste en una jarra grande colocada en medio de algunas piedras paradas y rodeadas de cierto número de vasos más pequeños. La jarra central contenía huesos humanos calcificados y ofrendas: frascos en cerámica, una copa de bronce bien conservada y una lámina de oro que se introducía en la boca del difunto. Esta tumba a cremación es la más antigua del tipo encontrada hasta ahora en Israel.

Una de las tumbas de la época del rey Salomón y de la división de las monarquías presenta un interés particular. Se trata de la parte de un terreno donde, en el interior de un muro de piedra de un metro de altura, se sepultaba un número considerable de personas de la misma familia. Se notaron cuatro tipos de sepultura, cada uno con sus propios objetos de alfarería, anillos, brazaletes, hebillas, perlas y escarabajos. Entre los objetos de alfarería hay que incluir numerosos vasos de Chipre y Fenicia, testimonio evidente de las relaciones comerciales de amplio alcance.

Avraham Biran
(de Ha Tikwa)

LA PELICULA "EL REY DE REYES"

Desde el 25 de diciembre del año pasado está entre nosotros la película "El Rey de Reyes". Trátase en ella de "una Historia de Cristo, inspirada en Sus palabras" tal como lo dice el subtítulo de la película; del "más emocionante drama humano de todos los tiempos", al tenor de los volantes propagandísticos. Desde el principio queremos señalar que la crítica presente no pretende ser un juicio exhaustivo de la obra cinematográfica de "supertechnirama" en tecnicolor, perteneciente a METRO-GOLDWYN-MAYER, en producción de Samuel Bronston, bajo la dirección de NICHOLAS RAY, sobre el argumento cinematográfico de PHILIP YORDAN. No pretendemos criticar la actuación de los actores (que, de por sí desempeñaron dignamente el papel de las personas principales). Tampoco pretendemos dar un juicio crítico sobre los decorados y las partes escenográficas. Pues, globalmente dicho, se ve la intención de querer trasladar el público al país del Pueblo Bíblico en la época de Jesús.

Nuestra crítica quiere dar algunas observaciones de carácter escriturístico y de la arqueología bíblica.

1. Observaciones escriturísticas:

La película propiamente debería llamarse "Historia de un intento por la independencia judía" y no "El Rey de Reyes". El autor de la película contrapone dos conceptos diferentes de la libertad. El uno, sostenido por Jesús, de carácter celestial. El otro, sostenido por Barrabás, de carácter terrestre. El autor del argumento por estas razones pone en boca de Jesús palabras del Evangelio que hablan de la paz y de la confianza en Dios (así los diferentes trozos y pasajes evangélicos juntados en el Sermón de la Montaña). Mientras tanto Barrabás y sus adeptos pretenden libertar al pueblo judío por medio de revueltas sangrientas. Entre los admiradores de la tesis de Barrabás está también Judas (recuérdese el diálogo de Judas con Barrabás en vísperas del Domingo de Ramos), que traiciona a Jesús con la intención de que Jesús aniquile a sus enemigos con su poder milagroso.

Tal como se ve, el autor de la película no le interesa mucho la figura y el mensaje histórico de Jesús, sino le encanta la lucha que los dos caudillos del pueblo judío libran en favor de la nación escogida.

De esta mentalidad general, que es patente a través de la obra, podemos entender los múltiples errores comtidos tanto contra la historia bíblica como profana. El autor manifiesta su ignorancia crasa y supina sobre la muerte de Herodes el Grande, a quien lo hace morir en Jerusalén en su palacio al querer subir al trono, ocupado por Antípas (cuando una simple lectura de JOSEFO FLAVIO, o de RICIOTTI, o de cualquier manual de la Historia dte Israel hubiera bastado para informarse que Herodes murió en el año 750 a. U. c. en Jericó cuando se iba de los baños termales en Calirhoe). La historia de Barrabás, a quien el autor ensalza como una encarnación del nacionalismo judío, es directamente algo que no tiene nombre. A la persona oscura de Barrabás, de quien San Juan dice "era ladrón" y San Lucas que era "homicida en una sedición levantada en Jerusalén", la película no se avergüenza por presentarlo como un héroe que lucha por la independencia de su pueblo ya desde que llegó Pilato a Judea. (Recuérdese la escena de la refriega entre los hombres de Barrabás con las cohortes de Pilato que va a tomar posesión de mando y se dirige a Jerusalén. El autor parece ignorar por completo el hecho que el gobernador romano de Judea no vivía en Jerusalén sino en Cesárea, reconstruida por Herodes el Grande en honor de Augusto). ¿Qué fundamentos tiene el autor para tales afirmaciones? Desconocemos por completo. Por eso abogamos que la única fuente de tales aseveraciones gratuitas es la fantasía abundante del Sr. PHILIP YORDAN, autor del argumento cinematográfico.

En este contexto tan absurdo sería largo enumerar la serie de los textos sagrados que el autor pone en boca de Jesús. Muchos de ellos, quizás la mayoría, son pronunciados correctísimamente (Por ej. las bienaventuranzas en el Sermón de la Mon-

taña, cuyo escenario es magnífico; las Siete palabras en la Cruz; etc.). Pero encontramos también palabras del Señor a propósito dejadas. Este es el caso de la Ultima Cena en que Jesús pronuncia "Este es mi Cuerpo" "Esta es mi Sangre. . . ", pero se dejan al lado las palabras importantísimas: "Haced esto en memoria mía" (¿Será un olvido voluntario o casual?, no sabemos. Pero en todo caso es muy llamativo este olvido). Algunas palabras del Señor directamente son torcidas. Así por ej. en la escena de la pesca milagrosa, conservada en Jn 21, donde Jesús entrega el Primado a Pedro. En esta escena el autor pone en boca de Jesús: "Apacentad mis corderos. Apacentad mis ovejas" en vez de ajustarse al texto sagrado que dice no a todos los Apóstoles sino tan sólo a Pedro: "Apacienta mis corderos; Apacienta mis ovejas". (Jn 21, 15-17). Aquí ya no cabe hablar de una buena fe del autor de la película, sino de una interpretación escriturística torcida, sin ningún fundamento en absoluto.

2. Observaciones arqueológicas:

El autor de la película, que carece por completo no tan sólo de nociones exactas de la historia profana y sagrada, a través de su obra demuestra su ignorancia llamativa también en el campo de la arqueología bíblica. No quisiera insistir demasiado en la fantástica reconstrucción de la Torre Antonia, en que se desarrolla la última rebeldía de Barrabás. Tampoco quiero mencionar el pretorio de Pilato que lo coloca en el patio donde hace azotar Pilato a Jesús. Me llamó tan sólo poderosamente la atención que en todo el proceso de Jesús jamás se escuchó ningún grito de "Crucifícale, Crucifícale" de que con tanta dramaticidad escribe San Juan en el capítulo 19 de su evangelio. No sé cuáles eran los motivos para que se dejaran estas escenas en la vida del "Rey de los Reyes". El autor ignora por completo la manera de comer en la época del Señor. Por eso en vez de los "divanes" pone bancos alrededor de una mesa moderna. No quiero desmenuzar demasiado las faltas y entrar en tecnicismo. Pero puedo advertir aun que el autor se hubiera podido tomar tanta molestia para profundizar la arqueología bíblica como lo hizo con la romana que es excelente.

3. Conclusión:

Después de haber analizado críticamente la película "EL REY DE REYES" bajo el punto de vista tanto escriturístico como histórico y arqueológico, podemos dar un juicio aproximadamente en estos términos: "Hubiera sido mejor si no hubiera nacido" (Mt 26, 24) porque está en discrepancia con la verdad. La película como tal podrá hacer quizás algún bien en un ambiente que jamás escuchó algo de Jesucristo, pero para nosotros, los cristianos es una vergüenza el tolerar semejantes torsiones históricas en la materia más sagrada que tenemos, en la Persona y doctrina de N. Sr. Jesucristo. Aquí deberíamos levantarnos todos corporativamente en son de protesta para que la firma productora GOLDWYN-MAYER la retire de circulación. Con semejante "Historia" se ponen en ridículo nuestros sentimientos religiosos cotizándolos como medio comercial. Pero esto es degradante para cualquier hombre decente.

Eugenio Lákatos SVD
Secretario General de la SAPSE

EL USO FINITO DEL INFINITIVO ABSOLUTO

A continuación repetimos la crónica que se refería al artículo del P. J. S. CROATTO *("La reunión anual de la Sociedad de Profesores de Sagrada Escritura" [S. A. P. S. E.], Rev Bibl 1962 p 48) por estar imposible. No se sabe qué mal entendido hizo que las pruebas no fueran corregidas por quien debía corregir ya que se trataba de controlar las transcripciones hebreas. En el presente número de la Revista se publica "Experiencias de un viaje al Oriente bíblico" que precisa mejor el resumen que se publicó en la misma crónica citada p. 49.*

1. — En presencia de la mayoría de los socios de la SAPSE pronunció, el *R. P. José Severino* CROATTO CM, su primera conferencia titulada: "El uso finito del infinitivo absoluto en el semítico nordoccidental". A continuación daremos lo más importante de su exposición. Al principio comenzó a hablar sobre el influjo del acádico en el semítico nordoccidental, refiriéndose a la inscripción bilingüe de Karatepe encontrada en el año 1948. Hizo referencia a los textos bíblicos, en que aparece muchas veces la forma del infinitivo con sentido de indicativo, así por ejemplo el caso del Gén. 30, 8 donde Raquel explica el nombre de su hijo Neftalí diciendo: "Lucha de Dios he luchado" *(nafthûley nifthalthî)*. La forma "*nafthûley*, inexplicable en hebreo, se entiende tan sólo a través del infinitivo absoluto *(nafthôli)*, que debido al influjo del acádico en el semítico nordoccidental aparece también en la lengua hebrea. De ahí que la traducción no debería ser "lucha de Dios he luchado, tal como lo traduce NACAR-COLUNGA, sino "luché grandemente, oh Dios..." Aparece, pues, el infinitivo con el sentido del indicativo.

Otro caso análogo hallamos en Gén 49, 11 en la famosa bendición de Jacob que ejecutó en el lecho de su muerte. En el lugar citado se dice: "Atará a la vid su pollino. . . " (en hebreo: *'osrî lagéfen ᶜîroh. . .). La* forma *'osrî* es evidentemente un infinitivo absoluto, que debido al influjo del acádico en el semítico nordoccidental tiene sentido de indicativo. De esta suerte la traducción será: "Ata a la vid su pollino. . . " (y no "atará. . . ", tal como se halla en la traducción actual de NÁCAR-COLUNGA). El P. CROATTO indicó aún otros lugares bíblicos que tienen el mismo fenómeno lingüístico, así Salmo 1, 1; Jer 14, 5; 22, 14; Ageo 1, 6; Josué 9, 20, pero especialmente 2 Sam 15. 20. Aquí el rey David, que huye de su hijo Absalón, dice a Itai oriundo de Gat: "Vuélvate y quédate con el rey. . . Ayer llegaste, y voy a hacerte hoy errar con nosotros. . . " *(Thᶜmôl bô'eka wehayôn 'aniw'ka'immánû).* La palabra "*bô'eka*" es un infinitivo absoluto con sufijo personal. Por consiguiente, la expresión"*"aniw'aka"* debe ser lo mismo. El hebreo no conoce la palabra *a n'* sino tan sólo *n u* ᶜ en el sentido de errar. Por consiguiente hay que buscar en acádico el paralelo. Allí hallamos la palabra *anáh um* cuyo sentido es "ser fatigado". De esta suerte la traducción más acertada es: "¿Ayer llegaste y hoy te vas a fatigar con nosotros. . . ?" Un caso semejante es también el del Salmo 89, 48 donde la edición de KITTEL en vez de dejar la puntuación "*zekor 'ani:* recuerdo yo. . . ", introduzco *"Zekor 'adonay":* "Acuérdate, Señor. . . ". Al final de la exposición se refirió el conferenciante a un documento extrabíblico, una óstraca hallada en Mabné Yam hace poco en una misión arqueológica israelí bajo la dirección de NAVÉ. Trata un caso aná'ogo a lo que cuenta en Ex 22, 25-6 del manto del prójimo que si uno lo toma en prenda, debe devolverlo antes de la puesta del sol. En el documento citado se hallan los mismos fenómenos lingüísticos del infinitivo absoluto con el significado de un indicativo.

Eugenio Lákatos SVD

BIBLIOGRAFIA

COMENTARIOS Y TEXTOS

Biblia de Jerusalén: Les livres de Samuel, des Chroniques, des Maccabëes, Les Evangiles de Luc et Jean, Les Epîtres Catoliques, Du Cerf 1961[2] [1961[2]] (Luc 3ª édition).

La conocida Biblia de Jerusalén aparecida en forma completa en 1956, después de ocho años de labor, se publica en una nueva edición. En ella se hace revisión, ampliación o cambios a Samuel (R. De Vaux), Crónicas (H. Cazelles), Lucas (E. Osty); San Juan (J. Mollet) es reimpreso. Los libros de los Macabeos creció notabilísimamente en cuanto a las anotaciones, casi el doble con índices de cinco páginas y dos mapas: a la traducción de F. M. Abel, J. Starcky agrega un comentario propio. También las epístolas Católicas (R. Leconte) tienen un aumento digno de nota.

Muy bien será recibida esta edición de perfeccionamiento de la mejor traducción de la Biblia hecha en lengua alguna.

L. F. Rivera SVD

Diaz R. M. - Camps G. M.: Epistoles Catoliques, Apocalipsi, La biblia versión dels textos originals i comentari, Monestir de Montserrat 1958 pp 363.

Es ya el número 22 del comentario catalán de la biblia a cargo de los monjes de Montserrat. El contenido de este volumen abarca las epístolas católicas hasta el Apocalipsis inclusive. Después de una introducción general, muy breve, con la bibliografía necesaria (se dan los comentarios principales modernos), se prosigue a cada libro con una introducción especial más detenida. Al texto de la Vulgata acompaña paralelamente la traducción catalana de los originales; muy oportuna y comodamente orientan en el desarrollo de las ideas las breves anotaciones marginales. El comentario al texto sagrado frecuentemente llega a las tres cuartas partes de la página.

Pocos podrán juzgar si se logró el intento de ofrecer en la traducción un idioma verdaderamente popular. En todo caso el comentario se dirige bien a esta finalidad divulgadora: la "exégesis meditativa" a partir de San Bernardo, es la que parece más oportuna y más en consonancia con el espíritu de la Sagrada Escritura.

No se puede menos que encomiar esta labor sólida y seria de propagación del conocimiento de la palabra de Dios.

F. R. C.

El Salterio, Traducción del latín al castellano, Editorial La Raza 1961 pp 196.

Ya es la segunda edición de esta traducción del nuevo salterio latino que nos llega. La versión fue juzgada fidelísima (Rev Bibl 1948, p 49). Se puede agregar que su lectura es en general fácil, agradable y rítmica como corresponde al género poético. Todo se presenta en forma conmovedoramente humilde: El anonimato del traductor, la presentación editorial, las erratas que no se ahorraron. El traductor realiza una obra muy loable en la propagación de la oración oficial del A. T.

F. R. C.

VOCABULARIO

D. W. Watts: Lists of Words, occuring frequently in the Hebrew Bible (Leiden, E. J. Brill, 1959) 31 pp, 3 florines.

El autor nos presenta en este folleto cinco listas de verbos hebreos, seguidas de otras tantas de nombres, y una final para las partículas. Las dos primeras series están ordenadas de acuerdo a la frecuencia de los vocablos en el texto masorético. Cada lista está acompañada de la traducción inglesa.

¿Cuál es la utilidad de este vocabulario? No creemos que sea mucha. El mandar a la memoria "listas" de palabras recuerda los antiguos métodos de aprender lenguas. El léxico se fija innegablemente mejor y más exactamente en un contexto gramatical y sintáctico. Con el método de J. D. W. WATTS el estudiante aprende (¡con más trabajo!) vocablos descarnados, como meteoritos fuera de órbita, que no podrá ubicar ni retener. Tampoco sabrá reconocer la razón filológica de los homónimos (¡no basta yuxtaponer dos o más sentidos!). Si un término aparece 200 veces en la Biblia, no se le va a grabar mejor al alumno porque así esté señalado en las "Lists of Words", sino porque aquel lo lee repetidas veces *en el texto*. Mucho más eficiente y recomendable es el método de P. AUVRAY (*Initiation à l'hébreu biblique* [Paris 1955]) de comentar brevemente las palabras de un texto selecto, o de agruparlas *por temas* o familias, indicando de paso la frecuencia de aparición. Aun para el alumno principiante, le es más útil el léxico de KOEHLER-BAUMGARTNER, que las columnitas de palabras sueltas de J. D. W. WATTS...

José Severino Croatto
(Departamento de Estudios Bíblicos)

BIBLIA EN GENERAL

Laepple A.: Die Bibel heute. Wenn Steine und Dokumente reden, M. Lurz 1961 pp 192.

La Biblia hoy es una narración corrida, en forma a veces telegráfica, con la exposición de los más variados documentos geográficos, históricos, paleográficos, culturales y religiosos. La presentación eminentemente positiva y abierta, a más de introducir al lector en los libros sagrados, deleita el espíritu y solaza la vista por la pulcra y variada combinación de los más diferentes materiales de trabajo, a menudo áridos y difíciles de seguir La obra conoce las nuevas conquistas de las ciencias. En forma breve se dan los datos y argumentos de la nueva datación de la última cena y los resultados de las excavaciones en la Basílica de San Pedro en Roma.

En su carácter de divulgación consideramos admirable el libro y, por lo tanto, vivamente recomendable. Esquema y tablas sumamente prácticas, mapas y croquis, completan en poco espacio e ilustran grandes épocas. El juicio reposado del autor y su sólida formación católica dan garantías a todo el contenido.

F. R. C.

Hoyos R.: El Plan de Dios en la Biblia. Temas Bíblicos, Editorial Guadalupe 1962 pp 95, $ 40.

Saludamos complacidos la aparición de los primeros TEMAS BIBLICOS, serie propiciada por la SAPSE (Soc. Arg. de Prof. de Sagrada Escritura). Se ha proyectado una doble serie, de divulgación la una, y de estudio la segunda. En la primera nos brinda el P. F. HOYOS (LOECHER) una rápida visión del plan soteriológico de Dios, tal como quiere enfocarlo la Biblia. La unidad de este libro, escrito por autores de distintas épocas y psicologías, proviene del enfoque religioso y teológico que lo domina desde arriba. El P. HOYOS precisa que el relieve de la Biblia está en el plan divino que se lleva a cabo a través de la historia de Israel (y, por lo mismo, del mundo). Así se comprenden muchas cosas que aparentemente chocan, cuando uno se pone en un plano que no es el querido por los hagiógrafos ni por Dios. Al hablar de la unidad de la Biblia, nuestro colega insiste demasiado en el *libro*, sin subrayar el papel más antiguo y orientador de la tradición oral (sostenida por los voceros de Dios) que fue puliendo y canalizando las ideas y el folklore de acuerdo a la fe yahvista. Dicha unidad, además, se realiza a gran altura, en el plano de la *Heilsgeschichte*, pero los enfoques parciales son a veces muy distintos, si no opuestos. Compárense, por ejemplo, el libro de los Reyes con el de las Crónicas, o los libros de los Macabeos, o la teología de Job con la de 2º de los Macabeos. Es decir, el plan soteriológico de Dios va acompañado de una revelación progresiva.

Los fragmentos de la Biblia más arcaicos no son los traídos por el autor (p. 28). Respecto de Job, lo que tiene de común con Mesopotamia es el *motivo*, no la redacción (cf. G. COUTURIER, *Sagesse Babylonienne et Sagesse Israélite:* Sciences Ecclésiastiques 14 [1962] 293-309). Dicho motivo, por otra parte, estaba difundido en todo el Oriente y en distintas épocas (cf. las tabletas de Sultantepe, de la época asiria).

No creo que G. VON RAD sea tan liberal (p. 43 s). Tal vez nadie como él ha contribuído a valorar la teología de la historia, como el mismo P. HOYOS lo da a entender cuando cita al ilustre profesor de Heidelberg. Es cierto que a veces menoscaba el valor histórico de las tradiciones patriarcales, pero también es cierto que los hechos fueron magnificados en el culto y en la tradición religiosa, con un fin precisamente teológico.

Notamos, por fin, algunas incorrecciones, debidas tal vez a la impresión: la ciudad de Ur no debía tener 500.000 habitantes (p. 55); la figura "5110 mil millones" debe aclararse en "5 ó 10 mil millones" (p. 69); Qumrân y no Qumrâm (p. 85). Se notan algunas construcciones sintácticamente dudosas.

Se nos anuncia un nuevo folleto del P. Hoyos: *Cristo, centro de la Biblia.* Ojalá sea tan interesante y orientador como el presente.

J. S. Croatto

Penna A.: Le Religión de Israel, Editorial Litúrgica Española, Madrid 1961, 367 pp.

Es con intensa satisfacción que recibimos este libro sobre la religión de Israel, bien informado, sanamente moderno, equilibrado. Es en realidad un estudio de "teología del Antiguo Testamento" que hoy día suele hacerse —siguiendo la línea de G. von Rad— según un método histórico-religioso. De esa manera se percibe más justamente el desarrollo progresivo de la Revelación. La obra de A. Penna concede un margen suficiente a la "historia de las religiones", evitando los dos extremos, el hipercrítico y el conservador a ultranza. De esas comparaciones medidas resulta más original la manifestación divina en la historia de Israel, sobre todo en los tres grandes hitos de su religión: monoteísmo, profetismo, y mesianismo.

Las consideraciones que siguen tienen la intención de ayudar al lector que se sirve de tan útil instrumento de información sobre un tema a menudo mal tratado.

El episodio de la "escala de Jacob" (Gn 28) está bien explicado (pp. 25 ss). Añadiríamos ahora que la afirmación un tanto desconcertante del v. 22 ("esta piedra que he erigido como estela será *'casa de Dios'*") tiene un paralelo en la estela de Sefîre (s. VIII a. C.), donde la misma expresión (estela = 'casa de Dios') alude a los dioses citados como testigos presentes en la alianza que acaba de pactarse (cf. A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméens de Sfiré* [Paris 1958] 117 y H. Donner, *Zu Genesis* 28, 22: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 74 [1962] 68-70). Se podría haber recordado también la ideología religiosa subyacente al relato, que se relaciona con la significación de las "torres" mesopotámicas, lugar de la epifanía del dios tutelar de una ciudad.

En el largo capítulo sobre el monoteísmo de los Patriarcas hubiera sido interesante aprovechar algunos trabajos recientes sobre las divinidades semíticas (cf. S. Moscati, et alii, *Le Antiche Divinità Semitiche.* Roma 1960), aunque la onomástica de Mari nos ubica ya en un ambiente sumamente politeísta. La etimología de Mambre (en hebreo Mamre' = "que da oráculos", p. 33) es insegura. Cf. ahora M. Dahood, en *Gregorianum* 43 (1962) 74 : "el que engorda (a los dioses)", alusión probable a Baal. El topónimo, en todo caso, es independiente de la tradición bíblica. Sobre la posibilidad de que no se trate de una encina (en Mambre y en Siquem), sino de una "colina", cf. G. Greiff, *Was war ein elôn?:* Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 76 (1960) 161-70.

A. Penna ataca con insistencia los últimos intentos de las interpretaciones "totémicas" y animistas de la religión patriarcal, y lo hace con buenas razones. Debería, con todo, de haber relacionado más de cerca los nombres de los personajes del período patriarcal (que no son 'hebreos', p. 39, sino "amorreos" en gran parte), con la onomástica de Mari, comparando los elementos teofóricos comunes o distintos, lo que sin duda resultaría en beneficio de la idea monoteísta que el autor estudia. El nombre de Lía (p. 37) no se relaciona tanto con un verbo 'fatigarse', cuanto con una raíz que significa 'prevalecer' (cf. ugarítico *l'y,* usado en un epíteto de Baal) si no es el acádico *littu* 'vaca' (cf. H. Cazelles, Vetus Testamentum 10 [1960] 232).

Que el término *Berît* 'alianza' provenga de *barâ* es demasiado incierto, sobre todo ante la nueva evidencia (cf. Mari!) en el sentido de que la expresión bíblica "cortar una alianza" (*karat berît*) es una abreviación de la otra más larga: "*cortar* un animal *entre* (birît) fulano y mengano", rito conocido en el Oriente antiguo (Cf. Jer 34: 18). Penna no alude siquiera al tipo de pactos en vigencia a fines del 2º milenio y principios del 1º, muy bien reflejados en los textos de Bogazköy y de Ugarit. Se trata de los pactos de soberanía (¡unilaterales!), que ponen de manifiesto la bondad y fidelidad del rey soberano (Yavé, en el caso) y la integración de un grupo o pueblo en un reino mayor (=Israel, pueblo de Dios).

Respecto del oscuro origen de los "levitas", el autor recuerda una posible relación semántica entre *lewî* y el nordarábico *lawgin* (p. 69); no hay que olvidar, sin que por ello adelantemos mucho en la solución del problema, el nombre propio "amorreo" *Lawiel* de los textos de Mari (*Archives Royales de Mari,* VI, Nº 78: 18) mucho más antiguos. Al hablar del altar de cuernos (v. gr. Ex 29: 12 1 Reyes 1: 50) indica el marco cananeo de tal costumbre (p. 91). Habría que mencionar —en interés de la historia de las religiones— la aparición del mismo motivo cúltico en Anatolia SO. (*Beycesultan*) durante el Bronce

Antiguo, de donde ha podido pasar al mundo egeo (cf. Cnosos!) y a la costa asiática (cf. S. Lloyd, en Anatolian Studies 8 [1958] 101-111).

Las fiestas están muy bien tratadas (pp. 99-110). Al tratar del templo salomónico (pp. 167 ss) hubiéramos deseado una ampliación de la "teología" de la casa de Dios, utilizando el material ugarítico (el templo, conectado con la idea de la realeza efectiva de la divinidad). La expresión "santo de los santos" (p. 170) podría ser desterrada para siempre, en favor de "el santísimo". En la interpretación de la profecía del Emmanuel (Is 7: 14) el autor no tiene en cuenta la posibilidad de un *sensus plenior* que ahorraría ciertos enfoques no tan visibles en el contexto. Con mucho atino dedica un parágrafo (pp. 254 ss) a la colonia judía de Elefantina (Alto Egipto) y al estudio de sus tendencias sincretistas, que ilustran algunos aspectos de la historia samaritana. Termina la obra con una síntesis sobre la vida y las ideas de la Comunidad del Mar Muerto. Este provechoso libro de A. Penna nos da una idea de la religión de Israel, desde Abraham hasta Qumrân, o sea, hasta el umbral del Evangelio.

En la traducción española notamos el defecto de siempre, que quien traduce transcribe mal algunos vocablos hebreos, que en el original fueron adaptados al italiano. Así, la relación entre Yavé y JW JAW (p. 11) resulta ininteligible para lector español. Léase YW, YAW, yr. Más espantosa aparece la lectura de *'El 'eljón* en la p. 12 (entiéndase *'El 'elyón*, y así con todos los vocablos escritos con "j"). ¿Habrá olvidado su hebreo el Presbítero traductor? "Los sikurrat" de la p. 30 deben ser "las sikkurat" (o mejor, "las ziqqurat"). La revista citada en la p. 153 n. 12 es de 1948 (no 1918). La primera línea de la p. 343 debe decir probablemente: "Desde el lejano período de los patriarcas hasta Qumrân" (y no "¡patriarcas de Qumrân"!).

José Severino Croatto C. M.
Departamento de Estudios Bíblicos

TEOLOGIA DEL A. T.

H. De Lubac - I. Congar - J. Huby.: Dios el Hombre y el Cosmos, Madrid 1959 pp 760.

Es el número 21 de la Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo. Los tres autores arriba mencionados con su director que encabeza la portada de este libro son la mejor recomendación que podemos hacer de él; sin que los otros trece colaboradores, autores de otros tantos capítulos, desmerezcan de ir en tan sabia compañía. Como lo calificó muy bien la revista *Ami du Clergé* se trata de un "manual para todo laico culto que deba plantearse los problemas fundamentales suscitados por el marxismo y la ciencia contemporánea". Y nosotros añadiríamos es un *vademecum* también para tantos apóstoles seglares y eclesiásticos, entregados al ministerio entre los medios indiferentes y hostiles a la religión, sin la preparación suficiente por falta de tiempo; en él tendrán la sabia doctrina, bien expuesta y sintetizada, que necesitan para hacer su labor más eficiente por cuanto mejor preparada y más científica.

Estos problemas tratados magistralmente por especialistas y relacionados con las ideas y ciencias modernas son: La existencia de Dios; el mundo, su estructura y origen; de dónde procede la vida; el origen del hombre según la ciencia y el Génesis; el alma; el origen de la religión; el problema de Cristo; las condiciones económicas y sociales en los orígenes del cristianismo; el cristianismo primitivo en su marco histórico; la iglesia cristiana católico-romana; orígenes de la reforma protestante; la religión y el progreso político y social; la religión y la crisis actual del capitalismo; materialismo dialéctico, filosofía del proletariado; el problema del mal.

Esta sola enumeración demuestra la importancia del libro. Su aceptación pública no ha podido ser más lisonjera; agotada en seguida su primera edición original en 1950, desde entonces se han repetido las ediciones y traducciones en otras lenguas, italiano, inglés (varios editores), portugués y alemán. Es de esperar que el fruto que ha hecho entre los intelectuales extranjeros, lo haga también a los del mundo hispano-americano, iluminando a todos los de buena voluntad y conduciéndolos a Aquél, que es el Camino, la Verdad y la Vida.

M. Balagué

H. Renckens: Así pensaba Israel... Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960 pp 780.

Es el número 3º de la Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo, en la que figuran los grandes pensadores modernos. El P. Renckens es profesor de exégesis del Casinianum de Maastricht, conocido ya por varios artículos sobre problemas bíblicos. El presente libro de alta divulgación, aunque no es para los especialistas, les recuerda sin embargo muchas ideas buenas. A los profanos cultos les pone al corriente de una infinidad de problemas y cuestiones que presentan los tres capítulos más difíciles de la Biblia.

Su exégesis parte del principio de que la Historia bíblica, especialmente en lo que pudiéramos llamarla prehistoria, es una continua interpretación religiosa de la historia y demás fenómenos concomitantes. La fe de Israel le hizo ver en todos los acontecimientos la mano de la Providencia, que todo lo encamina a la salvación final, a pesar del pecado, el único obstáculo serio, que se opone a esta voluntad salvífica. Las soluciones de tantas cuestiones que nos da el autor, aunque no son nuevas, son presentadas con mucha originalidad. Para mejor entenderlas sin escándalo de los no iniciados, antes unas nociones de Inspiración menos teórica que la tradicional y más conforme con los hechos inspirados y vividos por Israel, cuyo pasado era la prenda de su futuro. Sin poder entrar en detalles, (porque habríamos de citar toda la obra; tan densa es de doctrina, y continuas las ideas luminosas que nos da) solamente destacamos la solución que da de los males físicos del mundo que la Biblia parece relacionar íntimamente con el pecado del hombre; a partir de él pesa sobre la naturaleza una maldición, que la ha alterado substancialmente, cosa inaudita para las ciencias físicas. Pues bien, el autor, después de muchas y sabias explicaciones, da con esta espléndida solución de nuestro *estado: Istud malum magis est in homine quam in serpente,* pág. 376.

Exacto y magnífico; el cambio no lo ha sufrido la naturaleza física, que nada tenía que ver con el pecado, sino el hombre, que a partir de su rebelión, lo ve y experimenta todo diferente. El mal presente es un continuo aviso de su condición de pecador y de los planes salvíficos de Dios, sumo bien, del cual no puede originarse el mal que sufre su criatura. En esta misma línea, la interpretación que nos da del paraíso, en las págs. 207-10, es maravillosa.

Este libro está destinado a aclarar muchas dudas y malentendidos sobre la Biblia, originados por la ignorancia o falso conocimiesto le la misma, interpretada demasiado literalmente. El único defecto que le hemos encontrado es tal vez que con tantas divisiones y subdivisiones de la materia se presta a confusiones, repeticiones innecesarias y hasta a malentendidos. Compárese por ej. las páginas 76 s con las 116 s. No estamos tampoco conformes en que el punto de partida de Gén 2 es el mismo del capítulo anterior; pues en el capítulo primero tenemos clara la idea de creación, mientras que no la tenemos en el segundo. Pero estas apreciaciones nada son frente al inmenso bien que tiene la obra y ha de hacer a cuantos la lean.

M. Balagué

R. Rábanos: Sacerdote a semejanza de Melquisedec. Salamanca 1961 pp 162.

Es una refundición de su tesis doctoral defendida en el Angelicum de Roma y publicada en 1942 en castellano con el título "El sacerdocio de Cristo según San Pablo". Ahora la ha vuelto a publicar muy mejorada para celebrar sus Bodas de Plata Sacerdotales. Como buen escriturista, según ha demostrado en su última obra "Propedéutica Bíblica" y en sus años de docencia en esta universidad Pontificia de Salamanca, y como buen misionero, nos da un gran estudio de la carta magna del sacerdocio, la epístola a los Hebreos, el mejor tratado sacerdotal que se ha escrito. Como ella estudia a Melquisedec, rey y sacerdote, según Génesis; David rey y sacerdote a semejanza de Melquisedec, según Salmo 110; luego trata del Antitipo, Cristo Sacerdote y Cristo Sacerdote a semejanza de Melquisedec, que son las cuatro partes de esta obra, acompañada de una selecta bibliografía inicial y terminada con dos Indices de autores y de materias. La bibliografía la ha empleado bien a juzgar por las numerosas notas; con lo cual nos da un resumen de los estudios sacerdotales mejores de nuestros días. De esta suerte facilita enormemente, a cuantos se preparan para el sacerdocio, el estudio sólido de lo que ha de ser su ideal eternamente.

M. B.

Tresmontant C.: Sittliche Existenz bei den Propheten Israels. Herder 1961 pp 203.

Es una traducción al alemán de obra francesa aparecida en 1958. Por el contenido véase la recensión de R. Dell'Oca en Rev Bibl 22 (1958) p 230 s.

Casi está de más notar la presentación excelente tratándose de la editorial Herder.

F. R. C.

TEOLOGIA DEL N. T.

Spicq C.: Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament. Du Cerf 1961 pp 240 NF 18.

En un campo tan extenso y polifacético como el presente no se puede pretender que el especialista haga una obra exhaustiva. Nuestro autor, sin embargo, a más de centrar y ordenar las principales relaciones entre Dios y el hombre, despliega una erudición extraordinaria y no fácil.

Ya en el A. T. la bondad es la nota dominante de Dios, con mayor razón en el N. T. donde se habla de los conceptos *eudokia, jaris* y *agape*. Lo supremo de la bondad de Dios se concreta en Jesús y el Espíritu Santo. La Paternidad de Dios que no es sino expresión de bondad adquiere en el N. T. un sentido real y eminente: el término Padre es simplemente definición de la actitud religiosa del cristiano con respecto a Dios.

El hombre es grande en el A. T. porque fue creado a imagen de Dios. En el N. T. esa imagen se hace perfecta por la asimilación a la vida de Cristo comenzada en el bautismo y llevada a remate en la otra vida.

Esta obra será sumamente apreciada por el estudio particularizado de ciertos términos fundamentales bíblicos como espíritu, alma, corazón, carne, cuerpo, como por las cualidades eximias del autor.

Fuchs E.: Zur Frage nach dem Historischen Jesus. J. C. B. Mohr 1960 pp 458 DM 25.50.

Los estudios sobre el Cristo histórico se vinieron repitiendo, a partir de R. Bulmann, con renovado interés. Si el planteamiento del estudio encontró nuevas formas, no se dice con esto que se halla adquirido en seguida una fisonomía razonable y equilibrada. Este es el movimiento que se persigue: Antes se quería interpretar el Jesús histórico a la luz del *kerygma* primitivo, ahora el *kerygma* es interpretado a la luz del Jesús histórico. Jesús es, en resumen, el que da tono y característica al *kerygma* primitivo. En Jesús mismo su *conducta* es lo decisivo para entender todo el alcance de su mensaje: la exigencia de decisión (lo central en esa proclamación que se llama *kerygma)* refleja la misma decisión de Cristo; el adoctrinamiento de los discípulos no puede dirigirse sino hacia la cruz. Tanto lo personal y sicológico como lo trascendental y existencial, son elementos que enriquecen el significado y alcance de la persona y doctrina de Jesús. Ese Jesús histórico que da pauta a su doctrina es el que por la fe se presenta a todos los hombres del mundo y exige aceptación. Esto no puede significar sino que el Jesús histórico es el Jesús de la fe. La obra de F. viene a colocarse en la línea de los más apreciables escritos modernos: los abarca, los discute y da un paso adelante. A todo estudioso resultará sumamente formativo "A propósito de la cuestión del Jesús histórico".

L. F. Rivera SVD

Nardoni E. A.: El Hijo del Hombre viniendo sobre las Nubes, Temas Bíblicos, Editorial Guadalupe 1961 pp 55 $ 35.

En la serie de estudio e investigación el P. Nardoni, de Rosario, nos ofrece el escenario profético de la expresión de Jesús *"El Hijo del Hombre que viene sobre las nubes"* (en el título hubiera podido ahorrarse ese gerundio chocante). Nardoni describe muy bien el clima en que se nutre la esperanza de Israel, reflejada en la profecía de Daniel (cap. 7). Utiliza en seguida la imaginería bíblica para interpretar la figura del "Hijo del hombre" (expresión semítica que originalmente significa simplemente "hombre", en oposición a las bestias que le preceden en el escenario histórico de Daniel). El reino de los santos es dado a un hombre que sale de las esferas celestiales, de sobre las nubes. El hombre es imagen *(eikôn)* de Dios. ¡Los otros reinos están capitaneados por bestias! "Y se escenifica en el cielo la entrega del poder como anuncio del comienzo del Reino, mensaje de confianza para los fieles en plena opresión y persecución" (p. 18). El autor establece un feliz paralelo con la teofanía de Exodo 19, donde se habla de nubes y de un "reino de sacerdotes y una nación santa".

En el N. T. Cristo asume las funciones de aquel "Hijo del hombre" descrito por Daniel en un lenguaje apocalíptico. El *Kerygma* primitivo, en efecto, exalta el poder y la *dunamis* celestial del *Kúrios* entronizado *en el cielo*. El Reino predicado por Daniel se inaugura en la Resurrección, según la óptica del N. T. Los Santos del Altísimo de Daniel son ahora los Apóstoles investidos de la *exousía* o poder, a partir de la Resurrección (cf.

Mt 28: 18). La *exousía* de Cristo entronizado se manifiesta de una manera especial en la ruina de Jerusalén. Así, Cristo se aplica la expresión de "Hijo del hombre que viene sobre las nubes", aludiendo a su inmediata resurrección y a la ruina del Templo jerosolimitano. Es en esta perspectiva en la que se mueven algunos oráculos de Cristo sobre las catástrofes cósmicas (cf. Mt 24; Lc 21). Hay, por tanto, una conexión entre Resurrección y destrucción del Templo antiguo (año 70): son dos manifestaciones de la *dunamis* del Hombre celestial. Aquí el autor hubiera debido reubicarnos en la nueva perspectiva, posterior al año 70. El escenario de Daniel 7 se realiza históricamente en la Resurrección y desirucción de Jerusalén, pero esa perspectiva (mantenida en la meditación profética) se desdobla en la renovada esperanza de la última venida del Hijo del hombre sobre las nubes. Ese proceso de desdoblamientos es constante en el seno de los dos Testamentos.

La diferencia entre Lucas ('estará' a la diestra de Dios) y Mt - Mc ('veréis' al Hijo del Hombre. . .) no se debe tanto a la intención de desconocer las palabras de Jesús respecto del auditorio (en Lucas), cuanto al hecho de que Lucas es menos escatológico, y piensa en la *duración* del Eón presente. Compárese en el "Padre Nuestro" la expresión "*Dános* (en Presente) cada día el pan nuestro" (Lc 11: 3) con la más puntual de "el pan... *dánosle* (en Aoristo) hoy" de Mt 6: 11.

El conjunto hubiera ganado más de haberse hecho divisiones. Algunas siglas, además, no están explicadas.

El presente libro, en síntesis, es una contribución que honra a su autor y a la exégesis argentina.

J. S. Croatto

Camelot P. Th.: Spiritualité du Baptême. Du Cerf 1960 pp 281.

C. se apoya en un considerable fondo patrístico y litúrgico para desarrollar los capítulos: Sacramento de la Fe, Muerte y Resurrección, Bautismo y Espíritu Santo.

Particular mérito posee la segunda sección por plantear aspectos tan netamente bíblicos, pocos profundizados y menos aun divulgados.

El valor del libro y su fuerte no están seguramente en la parte bíblica. En el capítulo del Bautismo y la Confirmación el autor plantea la cuestión de una doble comunicación del Espíritu Santo: ¿cómo puede tratarse de dos sacramentos si el Espíritu Santo ya se da en el Bautismo? En la historia eclesiástica ningún rito presenta tanta variación como la Confirmación. En todo caso lo cierto es que, sin recurrir a tantos textos y explicaciones escriturísticas que no pueden dar nada en cuanto a un rito postbautismal destinado a completar la iniciación cristiana (al cual se ligue necesariamente esa infusión del Espíritu Santo), hay que decir simplemente que no es radical la distinción entre Bautismo y Confirmación, eso sí, a esta *se liga una donación especial del Espíritu Santo.* La falta de argumentación bíblica suficiente pone en conflicto a los protestantes que hasta llegaron a negar el sacramento de la Confirmación (Cf. Rev Bíbl 23 [1961] 218 s).

La obra de C. es un hermoso ejemplo de síntesis doctrinaria tradicional y en este sentido será de inmensa ayuda.

L. F. Rivera SVD

LUCAS

Die Lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch. J. C. B. Mohr 1959 pp VIII - 106 DM 14,50.

De diferentes maneras ya fue hechada la hipótesis de la diversidad de fuentes usadas por Lucas en su evangelio. Aunque el título de la obra de R. quiere abarcar todo el evangelio, sin embargo, se refiere hasta la minuciosidad sólo a 22, 21-23 (el anuncio de la traición) y 22, 47-51 (el arresto).

Como se trata de una tesis doctoral bajo la dirección de J. JEREMIAS, retrabajada para la impresión, es instructivo conocer las conclusiones. En el anuncio de la traición y el principio del arresto de Cristo Lucas sigue una fuente más arcaica que Marcos. No basta recurrir a modificaciones o retoques de Lucas con respecto a Marcos. Esa fuente más arcaica se discierne también en otros lugares del evangelio de San Lucas: 3, 1-4, 30; 5, 1-11; 6, 1-8, 3 (no 6, 17-19); 9, 51-18 14; 19, 1-44 (no 19, 19-36); 21, 34-38; 22, 14-24, 53. Un total de dos tercios de todo el evangelio depende de dicha fuente.

Es verdad que muchas de las afirmaciones no rebasan la probabilidad, sin embargo la posición general del autor se justifica plenamente.

L. F. Rivera SVD

HISTORIA

Paul Heisnisch: The History of the Old Testament, traducido del alemán al inglés por G. Heidt. Edit. Liturgical Press. 1952. 458 págs. y 16 mapas.

Bien conocida es la peculiar orientación de los autores que compusieron los libros históricos del Antiguo Testamento: dejar constancia de las vicisitudes humanas a través de las cuales el Dios Unico preparó y cumplió su plan de salvación por medio del pueblo escogido. La historia que encontramos en el Antiguo Testamento es por lo tanto, básicamente, la de las experiencias religiosas de Israel, y, los acontecimientos, sean ellos políticos, sociales, militares, son siempre mirados y relatados desde el mismo punto de vista, o sea, según su influencia en bien o mal de la vida religiosa.

Si el que estudia el Antiguo Testamento no tiene constantemente en cuenta tal principio, la Historia Bíblica le podrá tal vez aparecer oscura, inexplicable y hasta contradictoria. Resultan por lo tanto sumamente útiles y oportunas las obras, como la del Dr. HEINISCH, en las que el material histórico de la biblia se expone y ordena según la técnica historiográfica moderna con el complemento de todos los informes extrabíblicos de investigaciones y hallazgos arqueológicos que los últimos tiempos nos permiten aprovechar.

Siguiendo un esquema ya adoptado por otros historiógrafos (v. g. DRIOTON - VANDIER en "Egipte") el autor divide su obra en grandes secciones, cada una de las cuales abarca una época característica y, en cada sección, después del relato histórico propiamente dicho, expone y comenta los varios aspectos fundamentales de la vida del pueblo hebreo durante el período referido: religioso, social, literario, político, militar.

Con tal sistemática puede fácilmente el lector formarse una idea clara del desarrollo de las diversas actividades de la vida nacional en el transcurso de las épocas sucesivas, fijando más su atención, si quiere, en las que mayormente interesean a su estudio. Las secciones en que el autor divide su historia son: La historia primigenia según la Biblia; La era patriarcal; La edad de Moisés; Josué y los Jueces; El período de la unidad nacional; Los reinos divididos; El destierro babilónico; Las épocas helenística y romana.

Cabe también destacar el valor apologético de la obra que felizmente integra su utilidad didáctica. Aunque el autor exprese en la introducción que el suyo no es un libro de crítica bíblica sino sólo de historia, no deja de presentar al lector, cada vez que es oportuno, objecciones y teorías contrarias de la crítica acatólica, confutándolas serena y eficazmente. Muchos argumentos importantes, como la interpretación de la creación y el pecado original, la credibilidad de los relatos patriarcales, el cautiverio de Egipto y el Exodo, se presentan con un sólido, aunque breve, análisis crítico. Igual método se sigue en demostrar la realidad histórica de algunas grandes figuras como Abraham, Moisés, Arón, Josué, etc.

Complementan el libro un pequeño pero bien elegido número de mapas y dos índices: geográfico y general.

Debemos por lo tanto agradecer también al Padre HEIDT por habernos ofrecido una excelente traducción de la obra en un idioma cuyo conocimiento es, en nuestro país, mucho más difuso que el alemán. El muy notable trabajo del biblista germano será así accesible a un público lector mucho más amplio que encontrará en él una valiosa ayuda para el estudio de la Historia Sagrada.

Mario Pozzesi

ANTISEMITISMO

Diem H.: Das Rätsel des Antisemitismus, Chr. Kaiser Verlag München 1960 pp 28.

El antisemitismo es uno de los problemas modernos mundiales más delicados. Si honradamente y con pesar hay que reconocer lo mucho de verdad en lo de aquel rabino: "la cristiandad ha escondido de nosotros el rostro de Cristo", no se ha de negar la multiplicidad de facetas que ofrece el planteamiento del problema, que no pueden en los más de los casos, abordarse con equilibrio y paz por puntos de vista y presupuestos casi inamovibles de las partes. Un llamado a la comprensión, a la paciencia, a la mutua caballerosidad y humanidad, parece ser todo lo que pueda hacerse en la generalidad de los casos. Veámos como D. examina el problema.

Con este fascículo sobre el enigma del antisemitismo el autor quiere señalar con el dedo dónde está la raíz de todo el problema. Hay que lamentar la posición cristiana que *de facto* adoptó, en tantísimos casos, una posición adversa al judío. Vivimos en una época de reivindicación tanto del humanitarismo como del espíritu cristiano. ¡Gracias a Dios!...

¿Cómo explicar ahora el antisemitismo histórico?; ¿psicosis de las masas?; ¿error o inhumanidad?; ¿son los judíos la raza pervertida que lucha contra la verdad? Una primera respuesta vendría de aquello que el mismo judaísmo piensa sobre el misterio de Israel. La fuerza motora que dió a Israel, como comunidad cultual una misión en la historia, es su fe en la elección (Gén 12, 2 s). Pero muy pronto hizo estragos una adulteración de esta misión sacerdotal de Israel para con todos los pueblos de la tierra: el exclusivismo, como si Yahweh estuviese obligado solamente al pueblo de Israel. Los profetas y el mismo deuteronomista se levantaron para desinfectar este virus corrosivo de la vocación del pueblo elegido (Deut 7, 7). La cautividad babilónica fue el remedio más categórico para esta desviación, pero el retorno a Jerusalén fue considerado como aprobación por parte de Dios de un nacionalismo autosuficiente. Aquí estamos en el por qué un pueblo tan pequeño haya llegado a desplegar una fuerza tan sentida entre las grandes potencias.

La condición del judaísmo posterior, de ser el pueblo de las promesas, y la realidad histórica incompatible con esto llevaron a dos soluciones de carácter práctico: El recurso a la asimilación y el desplazamiento de la idea de elección al campo intelectual-cultural, algo así un iluminismo judío. Contra esto se levantó enérgicamente el pueblo fiel que enarboló de nuevo la idea de un mesianismo universal. Las promesas mesiánicas en todas sus formas fue el milagro que conservó al pueblo judío a través de setenta y cinco generaciones, desde el 70 hasta el 1948, como organización religiosa ligada por el único vínculo de la Biblia.

En el transcurso de mil novecientos años Israel estuvo en un estado de huída al tenor de Jer 29, 18 y el enigma de Israel se trasplantó al enigma del antisemitismo: ¿el derecho judío impide a los israelitas asimilarse a los demás pueblos o el derecho de los otros pueblos les impide esta asimilación?; ¿las condiciones extrañas de los judíos despertaron el odio de los demás o ellos mismos son producto y hechura del odio de los pueblos?; ¿la economía y el orden de la sociedad fueron corrompidos por el judío parasitario o son ellos exponentes de una corrupción ya existente? En una pregunta ¿qué es la causa y qué es el efecto? Después de la revolución francesa comenzó una emancipación del judío en todos los países, sin embargo, el problema judío sigue candente. Ahora dos corrientes se oponen violentamente en el judaísmo a la asimilación: la sinagoga ortodoxa que no ve otra salida que el cumplimiento de las promesas (Zac 4, 7) y el movimiento sionista que recalca el aspecto nacional. Según esto último la nación necesita un país para su desempeño político, cultural y religioso, y es natural que este país sólo puede estar en Palestina. Los años 1897, 1917 y 1948 son las grandes etapas del judaísmo moderno: Israel llegó a tener tierra propia. ¿Estamos ante una solución, una etapa o un experimento? La reacción árabe hecha brazas al fuego del antisemitismo que se percibe en muchos lugares; ellos que no desempeñaron ningún papel en la materia se transforman ahora en fanáticos propulsores en base a una ideología y no a un territorio usurpado (ellos son los descendientes de Ismael el primogénito de Abraham, y por lo tanto, los herederos de la tierra prometida). Por la posición política y militar de Israel el antisemitismo adquiere ahora un tinte político-militar. El milagro "organizado" de Israel despierta admiración y también recelo. La sinagoga ortodoxa sigue rezando, a pesar del estado de Israel, por la vuelta del pueblo a la tierra prometida: es que el estado de Israel parece ser una nacionalización del misterio del pueblo de las promesas, una búsqueda de la propia gloria. Hace mil novecientos años Jesús de Nazaret se había presentado como el mesías, como aquel en quien se cumplen las promesas. Los primeros cristianos no querían ser otra cosa que judíos y fueron soportados al principio como secta. Muy pronto los caminos tuvieron que bifurcarse y el cristianismo se remitió a la primitiva fe en la elección de Israel; tuvo la conciencia de liberarse de toda depravación de un judaísmo nacional que hacía de la ley un medio de autojustificación nacional personal y un instrumento de discriminación de los demás pueblos. La más grande exigencia que Dios hace del pueblo de Israel es que El perdona y olvida toda la infidelidad de la antigua alianza con tal de que el pueblo acepte la nueva en Cristo Jesús, fundador de una nueva comunidad de vocación misionera para la humanidad. Todo habría acabado allí: el misterio de la elección de Israel habría desembocado naturalmente en el misterio de la encarnación de Dios en Cristo Jesús. Pero la mayor parte del judaísmo quedó en sinagoga por un endurecimiento pasajero que se tradujo en bien de los paganos (Rom 9, 3 ss). San Pablo, que anota esta razón, se sentía al mismo tiempo muy solidario de su pueblo. El pensamiento que prevaleció en la historia fue con todo el del endurecimiento de Israel; a partir del Gólgota la bendición se transformó en una maldición. No solamente no hubo solidaridad (que se hubiera basado en la unión de fe en una elección común para la salvación) sino inhumanidad. Hasta ahora se fracasó en el intento de explicar racionalmente el antisemitismo como también de acabar con él. Sin caer en un filosemitismo, que sería más pernicioso, habría que rechazar enérgicamente toda discriminación del judío; llegar a un *modus vivendi* para un pueblo a quien se le quitó hasta el derecho a la vida. Sólo cuando se reconoce que el misterio de Israel y el misterio de Jesu-

cristo son uno solo se acaba toda cuestión judía. La conducta del cristiano, en todo caso, ha de ser tal que llegue a excitar los celos del judío según aquello de Rom 11, 11.

Este es, en suma, el contenido del excelente fascículo de D.

L. F. Rivera SVD

QUMRAN

Belz O.: Offenbarung und Schriftforschung in der Qumrânsekte. J. C. B. Mohr 1960 pp XII - 202 DM 24.20.

Bruce ya había escrito algo semejante un año antes (Rev Bibl 23, 1961 p 57) pero en un ámbito mucho más restringido. La *Thorah* como manifestacion de la voluntad divina necesita de un nuevo *testimonio* de Dios para ser conocida y expresada. Los llamados a poseer esta revelación son los sacerdotes y, en el tiempo de la secta de Qumrân, el Maestro de Justicia y la misma secta. Esta luz carismática necesaria para entender la voluntad divina contenida en la Thorah, es una luz divina que abre los corazones o los purifica. Los profetas hacen una transposición del imperativo de la ley a circunstancias nuevas; este procedimiento resulta sumamente instructivo. Es natural que para esta labor posean el don del espíritu. A través de los grupos bíblicos se percibe siempre un elemento escatológico que da a la historia un aspecto de misterio.

Esta obra resultará de grandísima utilidad por el estudio de los conceptos claves: encontrar, interpretar, consejo (de Dios), verdad, misterio, luz y tinieblas, vivir según la carne, vivir según el espíritu, revelación. Las excelencias de este libro en cuanto a erudición y competencia son innegables.

L. F. Rivera SVD

Schelke K. H.: Die Gemeinde von Qumrân und die Kirche des Neuen Testaments. Patmos 1960 pp 114 DM 4,80.

Las obras sobre los paralelismos entre los escritos de Qumrân y el N. T. se vienen multiplicando. Sch. presente ahora una hermosa síntesis, completa en la brevedad. Por eso pasa revista a todos aquellos temas neotestamentarios que parecieron alcanzar un más destacado perfil por la nueva luz que arrojaron estos descubrimientos del siglo: Historia del Descubrimiento, identificación de la comunidad con los esenios, importancia crítica de los manuscritos para el N. T., medio ambiente doctrinario y religioso, posición política y religiosa de Qumrân y del N. T., probabilidad de que Juan Bautista provenga de esa comunidad, enseñanza moral, pobreza, mesianismo, escatología, vida comunitaria, litúrgica, culto, uso de las Escrituras.

Pablo y la comunidad esenia se encarnan en un mundo común. S. Juan estuvo en posible contacto con la comunidad por medio de Juan Bautista (cosa que no se puede al fin saber). Sea lo que fuere de las semejanzas lo cierto es que el N. T. sobrepasa definitiva e infinitamente la comunidad de Qumrân: No es una comunidad de Adviento sino de realización de la salvación.

Sch. hace una presentación cuidadosa y lograda dentro de los límites que se propuso a pesar de la extensión del campo abarcado.

F. R. C.

PREDICACION

Bruce F. F.: La Defensa Apostólica del Evangelio. Ediciones Certeza 1961 pp 108.

Aunque modernamente se habla de una inspiración analógica proporcionada de la Sagrada Escritura (valedera como palabra divina *en primer término* para el destinatario previsto por el hagiógrafo, y, a través de ese destinatario, para todo el mundo; por lo tanto caduca en ciertos elementos accesorios condicionados por las circunstancias históricas), sin embargo, su mensaje de verdad y su fuerza de persuasión remozaron siempre de nuevo los principios y la conducta. Aunque sea un mito eso de los ciclos cerrados históricos, la historia se repite y los errores de antaño adquieren las más diversas formas modernas.

La apologética que nosotros queremos hacer del cristianismo ya se encuentra, en principio, en el Nuevo Testamento. Esto es lo que B. quiere demostrar y hacer comprensible a nuestro tiempo y a lectores menos familiarizados con la Escritura. El autor trata el evangelio con respecto al judaísmo, al paganismo, al imperio romano, al pseudocristianismo. Entre las formas pseudocristianas trata el legalismo cristianizado, el gnosticismo escéptico y el gnosticismo antinómico.

Con complacencia vemos que la traducción corresponde a la importancia de la obra por las cualidades de agilidad, fluidez, modernidad, aunque no es inmune de algunas erratas.

B. por tratar demasiado brevemente algunos temas fácilmente podría originar un esquematismo inexacto y confuso: Así cuando trata el tema sobre el cristianismo legalizado. Hay que tener en cuenta que también en el N. T. hay una ley y estamos bajo esa ley. San Mateo es claro, a quien lo lee sin prejuicios, en la elaboración del sermón de la montaña como *contraposición a la legislaeión en el Monte Sinaí.* Si esto es evidente y hasta resulta del mismo San Pablo, lo importante es entonces determinar qué naturaleza tiene la ley del N. T. (véase la obra extraordinaria de Dodd y un artículo basado en ella que se publica en este mismo número de la revista bajo el título de "La ley de la libertad").

Felicitamos a la editorial Certeza por la campaña bíblica que realiza pro difusión del conocimiento bíblico. Creemos sinceramente que esto no puede sino contribuir a un mayor bien en la vida cristiana.

L. F. Rivera SVD

Clowney E. P.: Preaching and Biblical Theology, W. B. Eermans Publishing Company 1961 pp 124 Dól 2,50.

Sea lo que fuere del nivel popular de la Biblia, la verdad es que siempre necesita cierta introducción. Si la predicación cristiana tiene que estar basada especialmente en la Biblia, la necesidad se hace mucho mayor para el predicador. C. quiere introducir a una auténtica predicación bíblica. La revelación bíblica ofrece un horizonte amplio en su desenvolvimiento: es lo que se puede llamar su carácter histórico-progresivo. Si recalcamos que lo que tiene valor es justamente esa tradición (así sin duda en los mismos períodos de formación bíblica), entonces languidece un poco ese entusiasmo por el *libro* del autor sagrado. Es verdad que la escritura puede ser palabra de Dios sólo en un sentido analógico si pero real. Pero la autoridad doctrinaria se encuentra también en la tradición, ya que los escritos sagrados casi en su totalidad fueron tradición puesta por escrito después de algún tiempo.

La predicación tiene que tener un tono especial de *alegría y urgencia* (esto deriva del *kerygma,* subrayamos de nuestra parte, tanto para el creyente como para el no creyente): vivimos en los últimos tiempos en que Dios realizó su obra maestra en Cristo, inmimente ya en su segunda venida. La respuesta a esla obra de Dios ha de ser ética (de nuestra parte anotamos que ahora hay que hablar de *didaje;* la *didaje* es un ejemplo de la respuesta moral de la primera generación cristiana que debe prolongarse y aplicarse a nuevas circunstancias y actitudes). Tiene razón el autor al recalcar luego la característica de la obediencia en esa respuesla. Como método en la predicación cristiana habría que recurrir primeramente al texto sagrado en su lugar correspondiente, dentro de ese horizonte histórico-progresivo, indicando, luego, su lugar dentro de la revelación total. El autor da importancia a los símbolos bíblicos de la revelación precristiana con respecto a la revelación en Cristo. La cuestión de los géneros literarios hubiera tenido perfecta cabida en este lugar ya que de ellos depende el sentido literal y no de las mismas palabras materiales.

Esta obra es bien recibida: todo lo que se haga por la divulgación de la palabra de Dios será poco.

L. F. Rivera SVD

Murphy R. T. A.: The Sunday Golpels. Bruce Publishing 1960 p XIV - 264 Dól 5.

Escasos son los libros *bíblicos* o provenientes de especialistas de Sagrada Escritura para un uso inmediato y corriente en la predicación. El presente libro está entre esos pocos. M. ofrece material para las homilías dominicales tratado con singular competencia y en un esquema fácil de retener. Después de una introducción general para cada domingo interpreta las ideas principales de cada evangelio. El esfuerzo del autor parece concentrarse en acercarnos lo más posible la época remota que anima y vivifica el sentido de la Escritura Sagrada: Este tiene que ser el único metodo de llegar a valorar más exactamente el elemento perenne y trascendente, mejor ponderado y realzado en las circunstancias históricas bien concretas en que se dio. La explicación de cada evangelio se concluye con indicaciones para la predicación, todas dirigidas a la vida práctica.

La presente obra dada para predicar *biblicamente,* presenta un material lleno de interés y novedad, tratado en forma llana y fácilmente comprensible. El sacerdote y hasta el catequista encontrarán en los *Evangelios del Domingo* un compañero útil para la meditación, comprensión y exposición de la palabra divina.

F. R. C.

VARIOS

A. Santos: Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles. Sal Terræ, Santander 1960 pp VIII - 757.

El autor es conocido tanto por su cátedra de Misionología en las Universidades de Comillas y Gregoriana, como por sus muchos escritos. A la obra presente se la puede considerar como a la cumbre de toda su labor misional de palabra y por escrito. Trata del agudo y delicado problema de la salvación de los infieles, cuestión candente en la actualidad, que tan revuelto se halla el mundo de las misiones cuando tanto se cacarean los derechos de los hombres. Es una obra teológica e histórica, en la que van desfilando todas las opiniones y soluciones sobre este problema, que desde San Pablo ha preocupado a la Iglesia.

La materia desarrollada es inmensa, sólo damos los asuntos principales: Evangelización de los difuntos, el limbo de los adultos, teoría del infierno mitigado, número de los que se salvan, voluntad salvífica universal; necesidad, posibilidad, naturaleza y objeto de la fe salvífica; discusiones sobre estos puntos; el ateísmo; *extra Ecclesiam...* revelación primitiva; iluminación individual y final; los niños del mundo pagano. Al principio y final va amplia bibliografía. Dos índices de personas y de materias hacen a la obra sumamente manejable. La solución general que da a los diferentes problemas discutidos, se puede resumir en la opinión tradicional de que supuesta la voluntad salvífica universal por parte de Dios y la necesidad de la fe, todo el que con buena voluntad viva según su conciencia recibirá de Dios los medios indispensables para llegar a la fe. Como dice San Pablo la ley natural es la verdadera ley que justifica a los paganos que viven según ella; y como dice San Juan el Verbo ilumina a todo hombre; y el Padre ha dado a su Hijo todo juicio, de suerte que las aprobaciones y remordimientos de conciencia no son más que un anticipo del último juicio de Dios.

M. Balagué

Sheen Fulton J.: El Cuerpo Místico de Cristo. Difusión 1961 320 pp.

Con la manera amena, a la vez que profunda, tan particular en el autor, nos presenta la Editorial Difusión este hermoso tratado acerca del Cuerpo Místico de Cristo.

Fácil de leer, interesante en todos sus puntos, trae al gran público una visión de conjunto de ese gran misionero que es la Iglesia. En cada uno de los 18 capítulos en que se divide la obra nos expone de manera clara y concisa, no ausente de belleza, el desarrollo de temas de vital importancia en el momento actual para todo cristiano, especialmente católico. Entre ellos se destacan: El alma de la Iglesia, Infalibilidad, Escándalos, La plenitud de Cristo. Hubiera sido de desear que al referente a la Comunión de los Santos, que tanta riqueza encierra, se le hubiera destinado algo más que lo que se le dedica.

La obra es recomendable para todo público, especialmente en esta hora donde la proximidad del Concilio Vaticano II hace necesario el estar empapado con la doctrina del Cuerpo Místico para poder, de esa manera, valorar y entender el sentido de todas sus decisiones.

La presentación es en general buena, pero una cantidad de errores tipográficos, algunos importantes (el principio de la pág. 198 no sigue al final de la 197), hacen desmerecer en algo el trabajo. Esperamos que en una nueva edición se subsanen estos defectos.

Ricardo Dell'Oca

Rondet H.: Introduction a l'Etude de la Theologie du Mariage, P. Lethielleux 160 pp 202 NF 9,60.

Hay que darse y no a Dios, aceptar el don do otra persona y no perder la personalidad: esto es lo que se realiza en el matrimonio. Lo más profundo del amor conyugal nos transporta de esta manera al misterio mismo del intercambio de ser existente en Dios.

R. sigue paso a paso el desarrollo de la doctrina del matrimonio aclarando a su debido tiempo las relaciones entre naturaleza y gracia, persona y sociedad, Iglesia y estado, origen y desarrollo del sacramentalismo: es lo que se puede llamar método histórico - dialéctico. El matrimonio cristiano se eleva sobre el plano puramente natural. Su fin principal, de engendrar nuevos seres destinados a ser hijos de Dios, supone una acción correspon-

diente divina que sobrepasa toda expectativa y toda grandeza en el plano de la creación. Esta doctrina del matrimonio tuvo preliminares variados en el transcurso de los tiempos y ciertos aspectos solo pueden comprenderse en su urdimbre histórica correspondiente.

Por todas estas cualidades y por reposar en Dios más que cualquier otra sociedad, el matrimonio tiene las cualidades de unidad e indisolubilidad, reinvindicadas enérgicamente por Cristo. Las normas severas de la Iglesia (que cuentan correspondientemente con la gracia necesaria de Dios que se da para cumplirlas) sólo sufren excepción en ciertos casos de conversión cuando el fin sobrenatural y la vocación a la filiación divina deben considerarse seriamente.

Aunque sin mayor carácter de novedad, la presente obra es una síntesis fácil, fundamentada y completa del matrimonio; una introducción de gran valor.

L. F. Rivera SVD

Janssen F.: Matrimonio en el Destierro. Carlos Lohlé 1961 pp 203.

Es una traducción neerlandesa de un tema modernizado y tan modernamente estudiado: el matrimonio cristiano no siempre comprendido ni abordado debidamente en sus problemas.

El sentido común es el que dirige esta obra que a propósito no busca ni lo arduo de la filosofía ni lo rígido del análisis. Si el matrimonio se tiene que vivir en el "destierro" (esta existencia mortal), con una serie de impedimentos y obstáculos que traban el desarrollo natural y sano del amor, sin embargo, deben haber soluciones emanadas del restaurador del matrimonio y de su pureza primitiva. Jesucristo Nuestro Señor.

En forma popular, agradable y comprensible orienta J. para que el matrimonio llegue a ser lo que debe ser después de su restauración cristiana. Una fundamentación más bíblica en este tema en que Cristo obra un cambio tan decisido hubiera sido deseable. "Matrimonio en el destierro" es uno de los libros que con más interés se leerán sobre el tema.

F. R. C.

Sheed F. J.: Teología y Sensatez, Herder 1961 pp 423.

Hay un mínimo que necesita todo hombre para vivir cuerdamente su religión conforme a las prerrogativas de su naturaleza. Esto es lo que el autor intenta ofrecer y limitar en la presente obra: Todo aquel ideario orgánico necesario a todo creyente.

Ni la experiencia ni la historia pueden ser el camino que nos conduzcan a las nuevas realidades que se llaman *nuevo hombre, nueva criatura.* Solo la revelación de Dios recibida con espíritu de fe introducen esta buena nueva en la humanidad. La teología trata de ordenar y coordinar todas estas verdades reveladas sobre Dios y sus relaciones con los hombres. El autor se dirige directamente al entendimiento sin negar con esto la parte decisiva de la voluntad en la vida religiosa. Pero es natural que a la ilustración del entendimiento reaccione la voluntad y tome posesión.

No dudamos que este libro será leído con interés y facilidad por laicos que no poseen una formación teológica más especializada.

F. R. C.

H. Roth: Esta es mi fe, Teología para seglares, Herder Barcelona 1961 pp 412.

Dentro del movimiento bíblico cae bien una obra como esta de H. Roth, intentando que también el católico seglar conozca profundamente las eternas verdades, a fin de que viva conscientemente su fe, la aprecie, y llegue así más cerca a Jesucristo y a su Dios.

Esta teología dogmática tiene como finalidad la exposición clara y al mismo tiempo sencilla de las verdades y grandes misterios de nuestra fe.

Evitando toda disputa teológica y sin perderse demasiado en explicaciones de teorías contrarias y sentencias probables, trae la doctrina sirviéndose muy a menudo de textos de la Sgda. Escritura. La exposición de los temas es clara, precisa, y de este modo está al alcance de todo cristiano seglar que presta interés por su religión.

Se encuentra allí una fuente para un efectivo conocimiento de las verdades fundamentales que hay que saber y profesar en medio de tantos errores y extravíos de hoy día; además sirve para profundizar la fe, fortalecer la propia convicción y para alimentar el aprecio hacia la Sgda. Escritura que contiene el tesoro de toda la verdad cristiana; por último, para hacerse capaz de proyectar la luz de la verdad hacia el ambiente que nos rodea.

El lenguaje es sumamente sencillo y corresponde perfectamente al estilo moderno de expresarse. Las frecuentes comparacions dan claridad a los distintos problemas. Los temas candentes, como: Cuerpo místico de Cristo, Vida de la gracia, Los Sacramentos, destacan por su vivo desarrollo.

Por tanto tenemos a disposición, para todos los cristianos una obra dogmática que hace conocer mejor, amar más y vivir intensamente las grandes verdades del cristianismo

E. D.

A. Huonder: A los pies del Maestro, Herder Barcelona 1960 p 539-495.

En la presente Edición se han ordenado los 4 tomos de antes en dos, a saber: Primeros años y vida pública de Jesús; Pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo. El Padre HUONDER ofrece en esta su obra al sacerdote plenamente activo en el ministerio de la cura de almas un guía para su vida de meditación y para el estudio de su modelo en el sacerdocio: Cristo, el divino maestro.

Mediante abundantes pasajes del Evangelio, el autor presenta una riqueza de pensamientos al lector que encuentrará allí materia substanciosa y muy práctica para su vida sacerdotal y apostólica. Las escenas evangélicas, bien eligidas y enfocadas de aspectos muy diversos e interesantes reflejan un ambiente de intimidad con el Maestro que es capaz de mover eficazmente la voluntad del sacerdote para conformar su propia vida con la de Cristo y para emplear su servicio por las almas con la misma delicadeza y el mismo gran amor como lo observamos en Cristo.

El autor ha logrado muy bien la finalidad de su obra por la gran actualidad de los temas tratados.

E. D.

Colombo G.: El Problema de lo Sobrenatural. Herder Barcelona 1961, 108 pp.

La Metodología y la Sistematización Teológicas. Herder Barcelona 1961 100 pp.

Camelot T.: El Bautismo y la Confirmación en la Teología Contemporánea. Herder Barcelona 1961 pp 84.

Mura E.: La Doctrina del Cuerpo Místico. Herder Barcelona 1961 80 pp.
Boyer Ch.: Desarrollo del Dogma. Herder Barcelona 1961 68 pp.

La Editorial Herder de Barcelona presenta al público lector cinco títulos, cuyos solos nombres indican la importancia y actualidad de los trabajos. En el primero se nos expone en forma clara un problema sumamente difícil que ha sido encarado por el Papa Pío XII en la Encíclica: *Humani generis.* Son tratadas las tres discusiones: La discusión sobre la inmanencia; La discusión sobre la Naturaleza pura, y La discusión sobre el deseo de ver a Dios. Cada una de ellas lleva una disertación y una conclusión.

En el segundo se expone la metodología y la sistematización de la teología desde fin del siglo XIX hasta la actualidad; la renovación del estudio de la filosofía y teología escolásticas, los problemas que presenta en sus relaciones con la historia, con la Biblia, la escolástica, el *kerygma,* la predicación, sus posibilidades y sus limitaciones.

En el tercero nos presenta un estudio de capital importancia para el cristiano. El tema escapa a lo puramente especulativo y está relacionado con la realidad de nuestro mundo moderno. Los problemas encarados son por demás interesantes, como ser el caso del bautismo de los niños, y la diferencia entre este Sacramento y el de la Confirmación, que muchas veces en el correr de los tiempos, no ha sido suficientemente determinada. Es sobre todo interesante lo referente al primer tema apuntado, especialmente en este momento donde muchas veces la fe de los padres y de los mayores que concurren como padrinos es débil o prácticamente nula. Sobre estos temas se recurre a la opinión de especialistas antiguos y modernos para poder darnos una visión de conjunto lo más amplia posible.

En "La doctrina del cuerpo místico", el autor trata sobre este tema tan importante como interesante, tema que cada día se hace más necesario conocer profundamente para entender el sentido que tiene la Iglesia; especialmente en este momento en que muchísimos de sus miembros, y no por cierto los menos ilustrados, desconocen la esencia de esa realidad, la importancia que tiene en la vida del cristiano, y sus relaciones individuales con ese mismo cuerpo del cual son parte integrante, desconociendo inclusive la dignidad que de ahí se desprende.

Finalmente, en el último título, "Desarrollo del dogma", se viene a llenar un vacío que se hacía sentir entre el gran público cristiano, y sobre todo católico. Los tres últimos dogmas definidos: la Inmaculada Concepción, la infalibilidad pontificia y la Asunción de María, han hecho escándalo entre los hermanos separados, y aún entre los católicos ortodoxos (No olvidemos a DOELLINGER, LOYSON, MOULS y JUNQUA, con su Iglesia viejo-católica). Ya en su epoca NEWMAN había tratado el punto con la claridad e inteligencia necesarias, pero era preciso actualizarlo y estudiarlo a la luz de nuevos conocimientos y ubicarlo en un nuevo ambiente. Dentro del marco que se ha propuesto el autor lo ha logrado plenamente.

Todos los volúmenes tienen de común el ser sencillos y más de exposición que de sostener tesis. Esto, que parecería un defecto, se halla solucionado con una bibliografía puesta al día y comentada en forma espléndida, de tal manera que después de haber echado una mirada en conjunto, uno puede profundizar aquellos temas que le parezcan interesantes, guiado de manera segura por los autores que se señalan.

Todo ello unido a una impresión clara, buen papel y carátulas de estilo moderno, pero de muy buen gusto y en gran manera agradables, hacen recomendables estas obras a todo público.

Ricardo Dell'Oca

Janssen F.: Evolución del Sistema de Instrucción sobre Cuestiones Sexuales, Ediciones Carlos Lohlé 1961 pp 64.

No siempre se tiene el tino necesario con las almas tiernas que necesitan ser iniciadas con prudencia y criterio en los misterios de la vida. Una franqueza cruda podría marchitar el brillo de la inocencia e inocular una curiosidad morbosa; una reserva excesiva impulsaría a los riesgos de un experimentar personal.

J. escoge ejemplos sumamente prácticos e ilustrativos que harán de perfecta orientación para los padres cristianos que no saben a veces como arreglarse en medio de tanta invasión de material peligroso y cuestionable ofrecido por la prensa, la radio, la televisión. Después de un repaso histórico sobre la materia el autor determina qué posición se debe tomar con respecto al problema y, luego, el modo práctico de resolver las múltiples salidas del niño que piden una respuesta adecuada a sus preguntas y no a lo que los padres saben sobre los misterios de la vida.

La revelación progresiva, adaptada, velada y natural de esta materia constituye la norma general no siempre realizada con acierto en un caso concreto.

F. R. C.

LITURGIA

Raffa V.: La Liturgia del Breviario, Editorial Litúrgica Española, 1961 págs. 183.

Esta adaptación española del libro italiano *La Liturgia Delle Ore*, hecha por C. SANCHEZ, ha sido emprendida con el mismo noble intento con que apareció la obra original publicada por Editrice Morcelliana, Brescia: ilustrar la historia multiforme de la secular y compleja estructura que es el Oficio divino y así hacer más asequibles a todos los que están obligados a rezar el Breviario los tesoros de la alabanza que a Dios rinde la Iglesia. El autor ha ido a las fuentes y eso lo ha llevado a varias soluciones nuevas que presenta en la página 12.

En realidad se trata de un estudio histórico del Oficio divino, su génesis, desarrollo y estado actual. Se halla dividido en cinco partes. En la primera se estudia el aspecto psicológico y teológico del Breviario; por eso se comienza este capítulo con un estudio sobre la oración en sí considerada y sobre la teología del Oficio. En la segunda parte se investiga el origen del Oficio divino y la tercera está dedicada a los elementos estructurales del mismo: salmos, lecciones, himnos y oraciones. En la cuarta parte se considera la naturaleza y estructura de cada una de las Horas canónicas y finalmente en la quinta se hace ver el valor ascético y pastoral del Oficio divino que muchas veces los tratadistas dejan a un lado. El autor nos propone en su obra un panorama casi completo de los tratados fundamentales acerca del Breviario lo que muestra su gran conocimiento de la tradición eclesiástica. Aunque sobre las presentes novedades todavía no se ha dicho la última palabra, sin embargo el presente libro es de gran valor e indispensable para cada sacerdote.

Quien quiera, pues, conocer la historia y estructura compleja del Oficio divino, sin necesidad de leer muchos libros y documentos eclesiásticos, lea la presente obra, seguro de encontrar allí todo lo que busca para comprender mejor la oración perenne de la Iglesia.

H. Schulte S.V.D.

LIBROS RECIBIDOS

Overjage P. - Rahner K.:
Das Problem der Hominisation, Herder 1961 pp 398.

Peifer C. J.:
First Corinthians, Second Corinthians, The Liturgical Press 1960 pp 111 $ 0,8

Penna A.:
La Religión de Israel, Biblioteca de Ciencias Religiosas, Editorial Española S. A. 1961 pp 367.

Raffa V.:
La Liturgia del Breviario, Editorial Litúrgica Española 1960 pp 377 Ptas.

Schnackenburg R.:
La Theologie Du Nouveau Testament, Desclée de Brouwer 1961 Fr B 135.

Siebeneck R. T.:
The Pastoral Epistles I, II Timothy, Titus, The Liturgical Press 1960 pp 71.

Stoyam G. S.:
The Gospel of Saint Mark, the Liturgical Press 1960 pp 127 $ 0,2.

Stanley M.:
The Gospel of St. Matthew, New Testament Reading Guide, Liturgical Press 1960 pp 97 $ 0,4.

Staudinger J.:
Sacerdocio Santo, Herder 1961 pp 408.

Steinmann J.:
Le Livre de la Consolation d'Israel, et les Prophètes du retour de l'Exil, Du Cerf 1960 pp 316 NF 15,30.

Stuhmueller C.:
The Gospel Of Saint Luke, The Liturgical Press 1960 pp 97 $ 0,3.

Sullivan K.:
St. Paul's Epistles to the Philippians, Philemon, Colossians, Ephesian, The Liturgical Press 1960 pp 80.

Schelkle K. H.:
Die Mutter des Erloesers, Ihre biblische Gestalt, Patmos 1959 pp 96 DM 4, 80.

Schelkle K. H.:
Die Gemeinde von Qumrân und die Kirche des Neuen Testaments, Patmos 1960 pp 114 DM 4,80.

Schelkle K. H.:
Die Petrusbriefe, der Judasbrief, Herder 1961 pp 250 DM 26, 80.

Schnackenburg R.:
Die Kirche im Neuen Testament, Herder 1961 pp 172 DM 10,80.

Sheen F. J.:
El Cuerpo Mistico de Cristo, Difusión 1961 pp 317.

The Holy Bible:
Traslated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources by the Catholic Biblical Association of America, IV Isaia to Malachia, At. Anthony Guild Press 1961 $ 7.

The New English Bible:
New Testament, Oxford University Press - Cambridge University Press 1961 pp 432 Popular edition 8s. 6d. net.

Ullendorff E. - Wright S. G.:
Cattalogue of Ethipian Manuscripts in the Cambridge University Library, Cambridge University Press 1961 pp 75 Dol 3,75.

Urteaga J.:
El valor divino de lo humano, Patmos 1961 [9] pp 293.

Utz A. F.:
Etica Social, Herder 1961 pp 551.

Varios:

Vawter B..
Introduction to the Pauline Epistles, I, II Thessalonians, Liturgical Press 1960 pp 65 $ 0,7.

Wallace R. S.:
Elijah and Elisha, Expositions from the Book of Kings, Wm. B. Eerdmans Publishing Company 1957 pp 164.

Winter P.:
On the trial of Jesus, W. de Gruyter 1961 pp 216.

Alberione S.: Elementos de Sociología cristiana, Ediciones Paulinas 1961 pp 12 216.

Ancient Christian Writers:
Nº. 28: 29 Tertulian on Penance and on Purity; St. Augustin on the Psalms, Newman Press 1959 pp 330 Dól 4.

Bahl M.: Santa Misa y Comunión, Ediciones Paulinas 1961 pp 133.

Bonsirven J.: Teología del Nuevo Testamento, Editorial Litúrgica - Española 1961 pp 637.

Bornkamm G. - Barth G. - Held H. J.: Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, Neuenkirchen 1961 [2] pp 304 Ln 27 DM, brosch 24, 75 DM.

Brillet G.: Meditations of the Old Testament, Vol I, II, III, IV Desclée Co., Inc. 1959-1956 pp. 239-243-274-249 Dól. 3, 50 (I y II), 3, 75 (III y IV).

Bruce F .F.: The Book of the Acts, The New International Commentary on the New Testament, Eerdemans 1960 pp 555.

Carballo F.: Protestantismo y Biblia, Ediciones Paulinas 1961 pp 250.

Congress Volume Oxford, VT Suppl. Vol VII, E. J. Brill 1960 pp. VIII 359 G. 46.

Du Buit M.: Arqueología del Pueblo de Israel, Casal i Vall 1961 pp 140.

Dupont J.: Les sources du Livre des Actes, Desclée de Brouwer 1960 pp 168.

Dupont J.: Le Discours de Milet, Testament Pastoral de Saint Paul (Actes 20. 18-36), Éditions du Cerf 1962 pp 380 NF 25, 50.

Eissfeld O.: Kleine Schriften I, J. C. B. Mohr 1962 pp 279 DM 29 (rúst.) 33 (enc.).

Geldenhuys N.: Commentary on the Gospel of Luke, The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans 1960 pp 689.

Grelot P.: Le Couple Human dans l'Ecriture, du Cerf 1962 pp 114 NF 5, 70.

Grosheide F. W.: Commentary on the Epistle to the Corinthians, The New Interoational Commentary on the New Testament, Eerdmans 1960 pp 415.

Hebgin Sch. - Corrigan F.: St. Augustine on the Psalms, Ancient Christian Writers, Newman Press 1960 pp 354 Dól 4, 50.

Nidderbos H. N.: The Epistel of Paul to the Churches of Galatia, The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans 1961 pp 238.

La Pira J.: Las grandes líneas de la Sociología Cristiana, Ediciones Paulinas 1962 pp 110.

Le Saint W. P.: Tertulian, Treatises on Penance, Ancient Christian Writers, Newman Press 1959 pp 330 Dól 4.

Penna A.: La Religión de Israel, Editorial Litúrgica - Española 1961 pp 367.

Ricciardi R.: La Tercera Solución, Ediciones Paulinas 1961 pp 213.

Rosier I.: En Busca de la Ausencia de Dios, Carlos Lohlé 1962 pp 327.

Schelkle K. H.: Die Gemeinde von Qumrán und die Kirche des Neuen Testaments, Die Welt der Bibel 8, Patmos 1960 pp 114 DM 4, 80.

Schlatter A.: Das Evangelium nach Matthäus, Erläuterung zum N. T., Calwer Verlag 1961 pp 423 DM 13, 50.

Schlatter A.: Die Evangelien nach Markus und Lukas, Erläuterung zum N. T., Calwer Verlag 1961 pp 409 DM 13, 50.

Schneider G.: Neuschöpfung oder Wiederkehr, zum Geschichtsbild der Bibel, Patmos Verlag 1961 pp 95.

Steinmann J. - Hanon: Michée, Sophonie, Joël, Nahoum, Habaqqouq, Connaître la Bible Desclée de Brouwer 1960 pp 120 FrB 69.

Viviani G.: Doctrinas Sociales, I. Antropocentrismo Social, II Teocentrismo Social, Ediciones Paulinas 1961 pp 329-282.

Talleres Gráficos de la Editorial Guadalupe

Correo Argentino Suc. Rafael Calzada c/s
FRANQUEO PAGADO
CONCESION Nº 3088
TARIFA REDUCIDA
CONCESION Nº 1337

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01448 0026

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY